



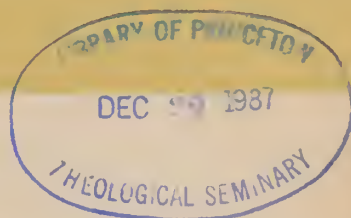
Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe727cole>

LAP

CULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

✓ CIENCIA Y FE



S U M A R I O

ARTÍCULOS: Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S. I., dentro de la Historia de la Escolástica (*Ismael Quiles, S. I.*); Conflictos de una educación cristiana (*André Godin, S. I.*). — ACTUALIDADES: Sociedad Internacional Francisco Suárez. — RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 27

Julio - Septiembre 1951

Año VII

I N D I C E

ARTICULOS:

- Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S. I., dentro de la Historia de la Escolástica.* - Por Ismael Quiles, S. I. 7
Conflictos de una educación cristiana. - Por André Godin, S. I. 47

ACTUALIDADES:

- Sociedad Internacional Francisco Suárez* 87

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS:

- Zaragüeta, Juan:* Filosofía y Vida (I. Quiles); *Siwek, Paul:* The Philosophy of Evil (M. M. Bergadá).

Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S. I., dentro de la Historia de la Escolástica.

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

Una de las figuras más sobresalientes de la filosofía escolástica en el período colonial americano, y que a la vez adquirió importancia y nombre de relieve dentro del movimiento escolástico del continente, es la del P. Antonio Rubio¹, quien comenzó brillantemente su carrera de profesor en México, la ejerció allí por casi un cuarto de siglo y la terminó con más brillantez todavía en la Universidad de Alcalá. Contemporáneo

¹ Es muy escasa la bibliografía directa sobre la vida y doctrinas del P. Rubio. Más abundantes son las referencias sobre las ediciones de sus libros. He aquí algunas obras en que pueden hallarse referencias sobre ambos puntos:

Alcázar, Bartolomé, S. I.: *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo*, Madrid, 1710. Noticias biográficas en el T. II, p. 243.

Beristain de Souza, José Mariano: *Biblioteca hispanoamericana septentrional...*, México, Alejandro Valdés, 1816-1821. 3 vols.

Robles, Oswaldo: *Filósofos Mexicanos del Siglo XVI*. Contribución a la historia de la filosofía en México. Librería de Manuel Porrúa, México, 1950, 160 págs.

Medina, José Toribio: *Biblioteca Hispano-Americana* (1493-1810). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1898-1907, 7 vols. Véase sobre todo el vol. II.

Medina, José Toribio: *Historia de la Imprenta en México* (1539-1821). Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor, 1907-1912, 8 vols.

Alegambe, Philippus, S. I.: *Bibliotheca Scriptorum Soc. Iesu*. Post excusum Anno M.DC.VIII Catalogum R. P. Petri Ribadeneirae... Antuerpiae, Apud Ioan. Meursium, 1643.

Valverde Téllez, Emeterio: *Crítica Filosófica o Estudio biobibliográfico*

de los primeros grandes filósofos y teólogos jesuítas, de Suárez y Vázquez, de Fonseca y los Conimbricenses, desempeñó junto a ellos un papel que en nada desmereció de las geniales cualidades que adornaban al grupo escolástico jesuíta en la España del siglo XVI.

Nuestro objeto es el de dar más a conocer la obra intensa y fecunda realizada por el P. Antonio Rubio, y situarlo dentro de la historia de la filosofía escolástica. Una lectura de sus obras fundamentales anima inmediatamente a subrayar, más de lo que se ha hecho, la obra escrita de nuestro autor y los méritos que como profesor adquirió tanto en Méjico como en Alcalá. El hecho más conocido, y que sin duda es extraordinariamente significativo, de que su comentario a los libros aristotélicos de la lógica, llamado *Logica Mexicana*, fuese adoptado, con un decreto extraordinariamente elogioso, como libro de texto de la Universidad de Alcalá, y de que también le hallemos sirviendo de texto muy pronto en otras Universidades de España² y de América³, está ya mostrándonos el valor re-

y crítico de las obras de filosofía escritas, traducidas o publicadas en México, desde el siglo XVI hasta nuestros días... México, Díaz de León, 1904.

Valverde Téllez, Emeterio: *Bibliografía filosófica mexicana*, 2.^a ed., León (México), Jesús Rodríguez, 1913, 2 tomos.

Sommervogel, Carlos, S. I.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bibliographie, T. VII. Bruxelles, Schepens, 1896.

Cuevas, Mariano, S. I.: *Historia de la Iglesia en México*. T. II, 3.^a ed. Edit. Revista Católica, El Paso, Texas, 1928.

Menéndez y Pelayo incluye frecuentemente a Rubio al mencionar los méritos de los primeros filósofos jesuítas escolásticos; pueden verse estas referencias en la obra de Cascon, Miguel, *Los Jesuítas en Menéndez Pelayo*, Librería Santarén, Valladolid, 1940.

² De la rápida aceptación que tuvieron las obras de Rubio nos da testimonio la *Approbatio* del censor oficial de la Universidad de Alcalá, Doctor Tribaldos, a la obra póstuma de nuestro autor: *De Coelo et Mundo*, publicada inmediatamente después de su muerte: «Et ut aliis hucusque operibus, Complutensis Academiae, quin, et ubique gentium iuventutem enutrit bono lacte doctrinae, hoc demum labore vegetas reddet ad ultteriores quasque disciplinas, quocirca praesentes Commentarios iudico typis et cedro dignissimos».

³ Es interesante que ya en 1613 se iba a poner la obra del P. Rubio, explicada *viva voce*, como texto para los estudiantes de filosofía en el Colegio Máximo de la Provincia del Paraguay y Chile, el cual acababa de trasladarse entonces de Córdoba del Tucumán a Santiago de Chile. Así informa expresamente en la carta anua de 1613 el provincial, P. Diego de Torres. «Leeráanse

levante de la obra y de la significación del P. Rubio en la historia de la filosofía escolástica.

Vamos primero a dar algunas referencias biográficas; estudiaremos luego las doctrinas escolásticas del P. Rubio; y trataremos, en fin, de ubicarlo dentro de la historia de la filosofía escolástica.

I. — DATOS BIOGRAFICOS

Son escasas las noticias que tenemos acerca de la vida no universitaria del P. Antonio Rubio. Nació en Rueda (Albacete), el año 1548. A los 21 años, cuando estudiaba en Alcalá, entró en el Noviciado de la Compañía de Jesús. Siete años después fué enviado a Méjico, donde terminó sus estudios de teología y recibió el grado de doctor por la Universidad mejicana. Precisamente poco antes de su llegada a Méjico acababa de recibir el P. Provincial un rico donativo para la fundación del Colegio Máximo de los Jesuítas en México, colegio llamado de San

las Artes por autor, ... y será el Padre Antonio Rubio, que con tanto acierto recogió lo que se podía desear en la materia para maestros y estudiantes». Con esto se dejaba el sistema de enseñar por «cartapacios». Es de notar que el autor escogido para la Teología fué el P. Suárez. Y en la carta anua de 1615 confirma que seguían con Rubio en la filosofía, y apunta los buenos resultados de haber adoptado los dos autores mencionados. Lo interesante es que tanto Suárez como Rubio fueron adoptados con el deseo de enseñar «la doctrina propia de la Compañía de Jesús», con lo que respondían a una orden del P. General. Hecho significativo que dice a la vez en favor del P. Rubio y del empeño con que mantenían al día sus estudios los jesuítas en América. Cfr. Leonhardt, Carlos, S. I.: *Cartas anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (1609-1614). Documentos para la historia argentina, tomo XIX: Iglesia. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires 1927, pp. 203 y 357-358.

El P. Guillermo Furlong cita, además, otro testimonio por el que consta que todavía en 1616 se mantenía como texto el de Rubio: «Dos años más tarde, al partir para Roma el Padre Juan de Viana, elegido Procurador por la Provincia del Paraguay, llevaba «un papel de las razones y motivos que hubo para comenzar a asentar en esta Provincia la doctrina del Padre Suárez y tenerle por expositor de Santo Tomás, y para leer *in voce* al P. Rubio». Acta et Postulationes Congregationis Nonae Cordubae Celebratae. Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.

Pedro y San Pablo⁴. Pronto se organizaron las Facultades de este Colegio, desde las Humanidades hasta la Teología, de tal manera que la Pontificia y Real Universidad Mexicana sintió que el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo tenía ya más atractivo para los alumnos. La Facultad teológica se encomendó al P. Pedro de Hortigosa, que había venido en la misma expedición con el P. Antonio Rubio. Este, se encargó de la Facultad de Artes y enseñó la filosofía primero y luego la teología, con verdadero éxito entre los estudiantes⁵.

Del florecimiento de los estudios en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo da fehaciente testimonio el hecho de que inmediatamente comenzaron a publicarse excelentes libros de texto para los alumnos. El Tratado «De Constructione octo partium orationis», del P. Alvarez, textos clásicos latinos, como ser de Ovidio; el Tratado «De Sphera», del matemático, abad de Messana, Francisco Maurolyce, y el Comentario a la dialéctica de Aristóteles, del Cardenal Toledo, seguramente el primer libro de filosofía de un jesuíta publicado en América⁶. Evidentemente que los alumnos que manejaban como libro de texto los eruditos y a la vez sobrios y profundos comentarios del Cardenal Toledo, y bajo un profesor de la amplitud de erudición y serenidad intelectual de Rubio, debían encontrarse en un clima que no envidiaba al de las Universidades de Alcalá o Salamanca en España. Si tenemos en cuenta que estas obras de

⁴ Cuevas, o. c., p. 334.

⁵ Cuevas, o. c., p. 335. Una prueba evidente de la gran aceptación que tuvo su magisterio filosófico y teológico es el hecho de que fuese llamado más tarde a Alcalá. Como nota Urriza, a la Universidad de Alcalá llevaron los religiosos «los prestigios más distinguidos en las diversas ramas del saber»: los mercedarios, a Fray Pedro de Ocaña; los jesuítas a Vázquez y Suárez; los carmelitas a Fray Antonio de la Madre de Dios, que fué el verdadero autor del *Cursus Complutensis*. En esa lista fué luego a figurar también Rubio, con el éxito que sus obras atestiguan. Cfr. Urriza, o. c., p. 336-337. Según el mismo autor, en el catálogo de la Biblioteca de la Facultad de Artes de Alcalá, hecho en 1621, aparece incorporado a la Biblioteca junto con las obras de Suárez «Metafísica», Gregorio de Valencia «De Anima», y de Vázquez «Metafísica y opúsculos morales», el «Curso en dos cuerpos de Rubio» (p. 68).

⁶ INTRODUCTIO / IN DIALECTICAM / ARISTOTELIS / PER MAGISTRUM FRAN- / ciscum Toletum Sacerdotem Societatis Jesu / ac Philosophiae in Romano Societatis Collegio Professore / Mexici / Collegio Sanctorum Petri .et Pauli / Apud Antonium Ricardum / MDLXXVIII.

texto están publicadas ya a partir de 1576, la del P. Alvarez, y que la de Toledo lleva la fecha de 1578, se verá la rapidez con que los jesuitas instalaron sus estudios humanistas, filosóficos y teológicos en Méjico.

Del P. Pedro de Hortigosa, profesor de teología, se imprimieron en 1590 dos volúmenes en Méjico⁷. La actividad de escritor de nuestro Padre Antonio Rubio fué mucho más extensa. Escribió densos comentarios a la *Dialéctica*, a la *Physica*, al *De Anima*, y a los tratados físicos menores *De Ortu et Interitu* o *De generatione et Corruptione*, y *De Coelo et Mundo*. Los Comentarios a la *Dialéctica* fueron primero escritos con más extensión y luego condensados. Aunque con excepción de un tratado de Poética publicado en Méjico en 1605, todas las demás obras de Rubio se publicaron en Madrid, en Valencia o en Lyon, sin duda ninguna que fueron maduras en sus veinticinco años de permanencia en Méjico, y la prueba es que la Lógica llegó ya a España bautizada con el nombre de *mexicana*.

A principios del siglo XVII fué llamado como profesor a la Universidad de Alcalá, donde terminó la redacción de sus libros y dirigió sus ediciones hasta que murió, el 8 de marzo de 1615.

De su actividad no magisterial tenemos escasas noticias, pero nos permiten conocer que en Méjico fué una de las figuras de mayor prestigio y que gozó de la confianza del Virrey, Don Luis de Velasco. Este acudía a consultar al P. Rubio en los graves problemas de gobierno, asistía a sus sermones, y aun a sus clases⁸. Se conserva un «parecer» sobre los repartimientos,

⁷ Cuevas, o. c., p. 422.

⁸ Un magnífico testimonio del prestigio de que gozaba el P. Rubic en Méjico nos lo da el P. Francisco de Figueroa, quien prologó la edición póstuma del Comentario al *De Coelo et Mundo*, dedicándolo al que fué íntimo amigo de nuestro autor siendo Virrey de Nueva España, don Luis de Velasco, que entonces era Presidente del Consejo de Indias. Dice Figueroa, hablando del P. Rubio y su relación de amistad con el Virrey:

«Ille enim [Rubio] a primo tui Mexicani regiminis exordio, tibi semper a consilio, semper in deliciis: nec annorum progressu mutuus iste inter utrumque amor consenuit, sed vegetiori aetate adolevit in dies, dum tantum virum Indicis rebus gerundis Pro rex admisceas, dum sacris eius concionibus frueris, dum mira sacram Theologiam docentis eruditione pascaris, et magni Pompei aemulus nostri Philosophi Aulam praeses ingrederis, sic cum florentissima illa Mexicana

escrito por los PP. Pedro de Hortigosa y Antonio Rubio, para el mismo Virrey, Luis de Velasco, quien a ellos y a otros teólogos habían pedido parecer sobre la licitud de repartir las tierras a los españoles y obligar a los indios a trabajar bajo las órdenes de los encomenderos. La opinión de los dos teólogos jesuitas es verdaderamente muy moderada y favorable a los indios. Admiten la licitud de obligar a los indios al trabajo, ya que esto es bueno para el bien público, y los indios, si no es por obligación, no trabajarían. Pero exigen que el trabajo se haga en condiciones humanas, con la debida remuneración, y en manera alguna considerando a los indios como esclavos⁹.

La obra fundamental de Rubio es lo que podría llamarse un *Cursus Philosophicus* en cinco volúmenes: está escrito en forma de *Comentario* a las obras de Aristóteles, cuyo texto explica, capítulo por capítulo, ceñidamente (*Brevis expositio textus*); pero introduce ampliamente el estudio de las cuestiones relacionadas con los temas aristotélicos que va tratando. No ha comentado Rubio la Metafísica, pero en la *Lógica*, y sobre todo en la *Física* y en el *De Anima*, entran varios problemas o cuestiones propias de la Metafísica. Con excepción de la Teología Natural, puede decirse que trata todas las demás partes de la filosofía. Aun de la Teología Natural pueden encontrarse problemas en el último libro de la Física. He aquí los títulos

Academia emerito patri post diuturnos in re literario expensos labores, post susceptam foelicibus auspiciis innumeram et sapientissimam sobolem rudem donare, et Doctoris gradum gratis impertiri voluit. Tu coram, novo praesentiae tuae honore eius honores cumulasti, tu solitos amici in Theologiam palestra congressus praesidio tuo fovisti, suspexisti, veneratus es (haud ignota loquor, sed quae ipsismet oculis vidi, suspexi et miratus sum)». *Commentarii in libros Aristotelis stagiritae de Coelo et Mundo: una cum dubiis et quaestionibus in schola agitari solitis*. Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, 1616.

⁹ Puede verse el texto íntegro en Cuevas, o. c., pp. 245-247.

¹⁰ En realidad se nota un progreso en desligarse del comentario de la letra de Aristóteles. Ya el texto no se reproduce. Se da una breve paráfrasis y explicación en tres o cuatro páginas sobre un capítulo de Aristóteles, y se dedican luego cincuenta o cien a las *cuestiones* que más interesaban (*hac tempestate agitari solitis*).

completos de este *Cursus*, adoptado por la Universidad de Alcalá, en las ediciones que citamos en este trabajo:

LOGICA MEXICANA / R. P. ANTONII / RVVIO RODENSIS / DOCTORIS THEOLOGI, / SOCIETATIS IESV, / Hoc est, / COMMENTARIII BREVIORES ET / maxime perspicui in Unversam Aristotelis Dia- / lecticam: Una cum Dubiis et Quaestioni- / bus, hac tempestate agitari / solitis: / NVNC PRIMVM IN GALLIA / editi, cum Capitulo, Dubiorum, Quaestio- / num et rerum notabilium, quae in iis / continentur, Indice / LVGDVNI, / Sumptibus, IOANNIS PILLEHOTTE, / sub signo nominis IESV, / M.DC.XVII. / CVM PRIVILEGIO / . (En 8.º, 683 págs., más 20 de Indices y 3 de preliminares. Edición no citada por *Sommervogel*).

R. P. / ANTONII / RVVIO RODENSIS, / DOCTORIS THEOLOGI / Societatis IESV, / Sacrae Theologiae Professoris, / COMMENTARIII IN OCTO LIBROS / Aristotelis de Physico auditu, seu auscul- / tatione: Vna cum Dubiis et Quaestionibus hac tempestate agitari solitis. / Nun secundo in Gallia editi. / Cum duplici Indice / ... / LVGDVNI / Sumptibus Ioannis Caffin et Franc. / Plaignart sub signo nominis Iesv / M DC XL / (En 8.º, 676 págs., más 8 de Indices y 7 de Preliminares) ¹¹.

R. P. / ANTONII / RVVIO RODENSIS, / DOCTORIS THEOLOGI / Societatis IESV, / Sacrae Theo- / logiae Professoris, / COMMENTARIII / IN LIBROS ARISTOTELIS / Stagiritae Philosophorum Principis, de Anima: una / cum dubiis et quaestionibus hac tempestate / in scholis agitari solitis / Nunc primum in Gallia editi, cum duplici Indice, quorum / unus discussas omnes quaestiones, alter res / omnes notabiles complectitur. / LVGDVNI, / Sumptibus IOANNIS PILLEHOTTE, / sub signo Nominis IESV / M DC.XX / Cum Privilegio / (En 8.º, 794 págs., 29 de Indices y 7 de preliminares).

... / COMMENTARIII IN LIBROS / Aristotelis Stagiritae de ortu, et interitu rerum na- / turalium, seu de generatione, et corruptione / earum: una cum dubiis et quaestionibus / hac tempestate in Schola / agitari solitis. / NVNC PRIMVM IN GALLIA EDITI. / Cum duplici Indice, quorum unus capita, et quaestiones / eodem ordine quo agitantur; alter res omnes / alienius momenti continet / LVGDVNI. / Sumptibus IOANNIS PILLEHOTTE / sub signo Nominis IESV / M DC XX. / CVM PRIVILEGIO / (En 8.º, 651 págs., más 8 de Indices y 3 de preliminares).

... / COMMENTARIII IN LIBROS / Aristotelis Stagiritae de Coelo et Mundo : una / cum dubiis, et quaestionibus in / Schola agitari solitis: / NVNC PRIMVM IN GALLIA EDITI / LVGDVNI / SUMPTIBVS IOANNIS PILLEHOTTE / sub signo Nominis IESV / M.DC.XVI / CVM PRIVILEGIO / (En 8.º, 556 págs., más 7 de Indice y 7 de preliminares).

¹¹ De estas cinco obras se hicieron las siguientes ediciones, muchas en vida del autor, lo que prueba la grande aceptación y difusión que obtuvieron:

Logica Mexicana (los *Commentarii breviores*, que son los que citamos): Valencia, 1607; Colonia, 1609, 1615; Lyon, 1611, 1617; Brujas, 1626.

En la Biblioteca del Congreso de Washington hay una edición a la que se le ha puesto la fecha de 1605. [*Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, 1605]. 2 partes en 1 vol., 20 cms. La «Provisión Real» lleva la fecha 1605. Y se añade la siguiente observación en la ficha bibliográfica: «esta edición no figura entre las varias del British Museum». Se trata ciertamente de los «*Commentarii breviores*», pues, aunque falta la portada, contiene ya la dedicatoria a la Universidad de Alcalá con la que Rubio presenta su compendio: «...quae uberius antea et fusius disputavimus, ea nunc paucis contenta suscipite». Está numerada por páginas, pero éstas divididas

Como ven los lectores, se trata de una obra extensa, ya que los volúmenes, aunque manuales, están impresos con tipos pequeños, y van entre las 500 y 800 páginas. La primera impresión que recibimos, al recorrer cualquiera de las cuestiones, es el

en columnas. Sin embargo todas las bibliografías dan como fecha de la primera edición, 1607.

De Anima: Alcalá, 1611; Lyon, 1613, 1620; Colonia, 1613, 1621; Brujas, 1626.

De ortu et interitu: Madrid? 1608?; Lyon, 1614; Madrid, 1615; Colonia, 1619; Brujas, 1626.

De Coelo et Mundo: Madrid, 1615; Lyon, 1616, 1620; Colonia, 1617, 1626; Brujas, 1626.

Es muy probable que esta lista no sea completa.

Además publicó Rubio la *Logica Mexicana* en más extensos comentarios, que abreviados dieron origen al Compendio o *Commentarii breviores*:

La primera edición de esta *Logica Mexicana* se habría publicado en Madrid en 1603, en 4.º. Medina, en su *Biblioteca Hispano-Americana*, la cita, aduciendo la referencia de Pinlo-Barcia; y agrega que ésta sería la edición príncipe y que es muy probable la existencia de dicha edición, pues la siguiente lleva preliminares de 1603.

Logica Mexicana sive Commentarii in vniversam Aristotelis Logicam. Auctore Antonio Rvbio Rodensi, Societatis Iesv Theologo, et professore in Regia Mexicanorum Academia. Cum duplici indice, quorum vnvs quaestiones in hac parte discussas, alter res consideratione dignas refert. Pars prior... Coloniae Agrippinae, Sumptibus Arnoldi Mylli Birckmanni, Anno M DC V, 4.º, coll. 1225. Pars Posterior, coll. 781.

Esta obra se reeditó en París, 1615.

Commentarii in Universam Aristotelis Dialecticam, una cum dubiis... in duas partes distributi... Auctore... Doctore Theologo Societatis Iesv, Theologiaeque Professore... Compluti... 1603.

Se reeditó en Cracovia, 1608; Colonia, 1609, 1615, 1634; Alcalá, 1610, 1613; Londres, 1641.

Cita además Sommervogel: In libros Physicorum Aristotelis Commentarii et quaestiones. Per Doctorem Antonivm Rvbivm Rodensem, Soc. Iesv Sacrae Theologiae in Mexicano Collegio Professore. 1620, Compluti, Ex officina Ioannis Gratiani, 4.º, 673 págs.

Finalmente trae un «parecer», según el cual Rubio ataca muy decididamente la teoría del *probabilismo* de la Compañía: «Parecer que dió el P. Antonio Rubio sobre los medios que debía tomar la Compañía para evitar los daños e inconvenientes que podían seguirse de contentarse con lo que se llama Doctrina probable». Fechado en Alcalá, el 25 de agosto de 1611, en 10 págs. Aparece incluido en una obra publicada en Madrid, 1768, cuando estaba en pleno auge la campaña difamadora de la Compañía de Jesús, que preparó su supresión pontificia: «*Idea sucinta del origen, gobierno, aumento, excesos y decadencia de la Compañía del nombre de Jesús*. Con un resumen de sus relajadas y per-

sello de erudición, amplitud y serenidad ¹², que caracteriza las obras de los primeros jesuitas que escribieron sobre filosofía. Como Toledo y como Fonseca, como los Conimbricenses y como el mismo Suárez, Rubio utiliza ante todo el método histórico, es decir, de estudio de las doctrinas profesadas por los anteriores escolásticos y comentaristas de Aristóteles y reproducción fiel de las citas para cada cuestión, lo que impresiona muy favorablemente a un espíritu crítico. Las opiniones son expuestas en general con tendencia objetiva; aun cuando debemos notar que algunas veces lo hace en forma favorable a la propia tesis ¹³. Luego vienen sus propias conclusiones y por fin la respuesta a las dificultades.

Dentro de este marco amplio, tanto doctrinal como históricamente, ya que conoce bien a los comentadores de Aristóteles, desde el gran exegeta Alejandro de Afrodisia, hasta los mo-

niciosas opiniones morales. Traducida del italiano». Por nuestra parte no hemos podido comprobar en sus obras de filosofía que rechazase Rubio el probabilismo, pues no se ocupa en ellas del problema. No deja de parecernos extraña esta actitud de Rubio dentro de la Compañía.

En la Biblioteca del Congreso de Washington existe también una obra de poética de Rubio que no vemos citada por Alegambe ni Sommervogel:

Rubio, Antonio: *Poeticarum institutionum liber variis ethnicorum christianorumque exemplis illustratus*... Mexici, Apud Henricum Martinez, 1605; pero en el *Catálogo Manuscrito* de la antigua Biblioteca del Colegio Máximo o Universidad Jesuítica de Córdoba, que se conserva en la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba, aparece también citada junto al Curso de Filosofía esta obra del P. Rubio: «*Poeticae Institutiones*» (p. 20), que es abreviación del título de la obra conservada en Washington. Por desgracia ésta es una de las muchas obras que desaparecieron de la rica Biblioteca Jesuítica a causa de las sustracciones o descuido de los encargados reales de su custodia después de la expulsión de los jesuitas en 1767.

¹² Nos parece acertada la censura del Doctor Tribaldos a propósito de la obra de Rubio *De Coelo et Mundo*, aunque nosotros la aplicamos mejor a sus tratados de *Lógica*, *Física* y *Del Alma*, que a los de filosofía natural: «...quin opus esse putavi dignum tanto viro, et incepto labori apprime germanum in discurrendi subtilitate, inveniendi facilitate, urgendi vivacitate, et styli tandem maiestate: opus sane non Philosophis tantum, sed Theologis etiam in doctrina D. Thomae versatis per quam utile». O. c. «*Approbatio*».

¹³ Llama la atención la frecuencia con que Rubio califica la opinión escogida por él como la más común: «et est iam communis inter recentiores»; «et moderni fere omnes»; «et ideo ab omnibus fere hoc tempore defenditur»... Véase, por ejemplo, más abajo el problema sobre el conocimiento de los universales y del singular material.

ernos contemporáneos suyos, como Suárez, Valencia y Vázquez, nos sorprende también muy favorablemente el dominio con que va tratando los problemas y que demuestra un pensamiento profundo y a la vez personal¹⁴. Dejamos para el final de nuestro trabajo la filiación histórico-escolástica de Rubio, que debe ser una conclusión de los datos aportados. Pero podemos adelantar que es un fruto maduro de la reforma escolástica iniciada por los dominicos en Salamanca y que adoptaron los jesuitas en sus Universidades.

II. — ANALISIS DE LAS DOCTRINAS ESCOLASTICAS DEL P. RUBIO

De los extensos volúmenes de Rubio, que naturalmente no podemos seguir paso a paso (ni por otra parte hace falta para poderlo situar con precisión y apreciar su valor y sus méritos personales en la historia de la filosofía), hemos ido eligiendo temas característicos, o por la materia o por la forma peculiar con que son tratados, y ellos nos van a servir de guía en nuestra exposición.

A) TEORIA DE LAS DISTINCIONES EN LA LOGICA

Nos parece central en filosofía, y más en la escolástica, la teoría de las distinciones, ya que ella nos da, a la vez que las doctrinas sobre el tema, las perspectivas metafísicas y actitudes intelectuales en un autor.

Rubio sigue en este punto la tradicional entre los autores jesuitas, y que concuerda con la tradición tomista de Salamanca. A la vez aclara su posición antinominalista en el problema de los universales¹⁵, y también su actitud frente a la distinción escotista *ex natura rei*. Distingue pues la distinción real y lógica; y en la real subdistingue la que propiamente existe *inter*

¹⁴ Prueba de ello es la facilidad con que en un mismo problema pasa de una escuela a la otra dentro siempre de la escolástica. Véanse, por ejemplo, los casos citados más abajo sobre la unidad del concepto del ser y la analogía; y sobre la posibilidad de la creación «ab aeterno».

¹⁵ «Non solum dantur voces universales, sed etiam res de quibus sunt scientiae. Probatur haec adversus Nominales...» (*Logica Mexicana*, Quaestio prima universalis, n. 31, p. 33).

rem et rem, y la escotista *ex natura rei*. No admite la distinción escotista *formalis ex natura rei*, que reduce a la real, pues para Rubio lo que existe con independencia de la inteligencia es simplemente composición o distinción real¹⁶.

Admite, sin embargo, la denominación *ex natura rei* cuando se trata de la distinción modal, pero advirtiéndolo como Suárez¹⁷ que ella cae dentro del campo de lo real o independiente del entendimiento. Así en el capítulo IV de la *Logica Mexicana*, da la clásica división de las distinciones en «realem (inter rem et rem), ex natura rei (inter rem et modum, vel inter rationes formales), rationis (non est inter aliqua a parte rei, sed fit ab intellectu)»¹⁸.

Es interesante a propósito de la teoría de las distinciones una observación que aclara el valor de la distinción de razón con fundamento en la realidad. Dice Rubio, y en esto repite la misma observación de Suárez, que la composición de razón existe entre elementos que de suyo son reales, pero que están fundidos en una sola realidad. Así la composición de género y diferencia, de animalidad y de racionalidad, es solamente de razón en cuanto a composición, pero no en cuanto a que los elementos sean entes de razón y no algo real. Es real la animalidad y es real la racionalidad en el hombre, pero no se distinguen realmente¹⁹.

¹⁶ «An compositio speciei ex genere et differentia sit realis vel tantum rationis» (*Logica Mexicana*, c. 4, q. 4, n. 22 y ss., pp. 148 y ss.)

«An detur ante operationem intellectus unitas formalis minor numeralis».

Responsio: «Sed an distinguantur haec unitas formalis et numerica in eodem individuo ex natura rei et ante operationem intellectus, vel sola ratione et per intellectum, in hoc non convenit Scotus cum Divo Thoma, asserit enim distinctas esse ex natura rei; sed D. Thomas, quem omnes fere sequuntur, tenet non distinguí ex natura rei; sed sola ratione per intellectum; praesupposito tamen fundamento in re, in quantum a diversa radice procedunt, ut explicatum est. Et hoc videtur nobis non solum probabilius, sed omnino verum et tenendum» (*Ibid.*, c. 1, p. 3, n. 44, p. 40).

¹⁷ Cfr., por ejemplo, la solución de Suárez al problema de la distinción entre la naturaleza específica y la individuación, refutando la opinión de Escoto, *Disp. Met.*, V, 2, 9.

¹⁸ *Logica Mex.*, c. 4, q. 4, n. 24, p. 148.

¹⁹ «Licet compositio speciei sit realis ex parte componentium realium, sed ex parte distinctionis eorum non est realis, sed rationis, et cum utraque conditio necessaria sit ad realem compositionem, nempe componentia esse realia, et realiter aut ex natura rei distincta simpliciter loquendo non est compositio

Con esto se explica más fácilmente que no admita la necesidad de la distinción formal escotista entre los grados metafísicos, y que se contente con la distinción de razón, excluyendo toda distinción real, tanto la real *inter rem et rem* como la menor entre formalidades *ex natura rei*.

B) EL CONCEPTO DEL SER Y LA ANALOGIA

En la *Logica Mexicana* encontramos también tratado el tema tradicional sobre el concepto del ser y sobre la analogía, en que las opiniones de los escolásticos están muy entremezcladas, y, por lo mismo, nos permiten tomar el pulso a un autor. Y ciertamente es curiosa la actitud de Rubio en este conjunto de problemas relativos a la unidad del concepto del ser y a la analogía, ya que va pasando con independencia de una opinión a otra, favoreciendo en este punto a un autor, y apartándose del mismo en el siguiente.

En lo que se refiere al concepto del ser, lo encontramos decididamente en la escuela de Cayetano, *negando su unidad tanto formal como objetiva*. Más aún, recibimos la impresión de que su actitud es todavía más radical que la de Cayetano mismo.

Citando expresamente a los autores jesuitas que defienden la unidad del concepto formal del ser, como a Fonseca, y a Suárez, y aun anteriormente a ellos al dominico Soto, y por supuesto a Escoto²⁰, niega decididamente que tengamos un con-

realis, sed rationis, facta ab intellectu, eodem modo quo fieret ex natura rei, si gradus genericus et differentialis essent distincti ex natura rei» (*Logica Mex.*, c. 4, q. 4, n. 30, Ed. 1605, pp. 152-153).

Esta es la llamada «compositio metaphysica» (*ibid.* b) y explicada claramente en toda esta *questio*.

He aquí la misma opinión expresada por Suárez: «Dico tertio: individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa... Prima Pars huius assertionis sequitur ex duabus praecedentibus: nam dictum est in prima individuum addere aliquid naturae communi, et in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei: ergo necessarium est, ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur id quod additur, esse aliquid rationis: nam sicut est aliud distinguere ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest, ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur: ita etiam id quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur» *Disp. Met.*, V, 2, 16.

²⁰ *Logica Mexicana*, Tract. de Nominum Analogia, n. 26, p. 198.

cepto formal uno del ser, y afirma que lo que tenemos son muchos conceptos *formales* correspondientes a cada uno de los conceptos análogos del ser²¹. Y lo mismo (aunque confiesa que ya aquí es más difícil el problema, sobre todo en el caso de la analogía intrínseca) acerca del concepto *objetivo*²². Este no es uno sino múltiple, correspondiendo un concepto objetivo diferente a cada uno de los inferiores del ser. Y es esta teoría general la que él aplica en todos los casos de la analogía. Cita, tanto en lo que se refiere al concepto formal como al concepto objetivo, la teoría de la unidad de Suárez²³, pero se adhiere a la teoría de la pluralidad de dicho concepto²⁴.

En cambio cuando pasamos al problema de la analogía, Rubio coincide totalmente con Suárez. Aquí abandonando decididamente la analogía de proporcionalidad defendida por Cayetano y su escuela, sostiene en sucesivas conclusiones que la proporcionalidad no es suficiente para la analogía; más aún, ni siquiera participa la proporcionalidad en cuanto tal de la razón de analogía, sino que es extrínseca a ella, y solamente hay

²¹ «Concedendum est totum quod assumit et negandum esse impossibile quod decem conceptus formet intellectus, si decem sunt significata analogi, ut contingit in ente, vel etiam plures si plures habeat significata...» «Et ex hoc intelligitur, non dari conceptum formalem analogis communem atque distinctum a conceptibus analogatorum, sed plures tantum eorundem». (*Logica*, *Ibid.*, n. 29, p. 200).

²² Contra Javello y Soto y citando en su favor a Cayetano, Capréolo, el Ferrariense, Fonseca, Vázquez y otros da como probabilior la tercera opinión que «negat omnino dari unum conceptum obiectivum, simpliciter abstractum ab analogatis... Nam si multipliciter dicitur, ergo non uno modo, nec per unum conceptum sed per plures...» (*Logica*, *Ibid.*, n. 39, p. 204).

²³ Expresamente en este punto expone la teoría del concepto objetivo uno de Suárez y sus tres principales argumentos. Aunque como hemos visto no la admite, concede que tienen fuerza los argumentos, y da un testimonio de respeto por Suárez, que no hemos visto dado a ningún otro autor en Rubio, después de Santo Tomás: «In his autem tribus, satis consequenter loquitur doctissimus pater» (*Ibid.*, n. 37, p. 104).

²⁴ Una de las principales dificultades que tiene contra la unidad del concepto del ser es que de ella se seguiría, insiste Rubio, la univocidad, que en manera alguna quiere admitir: «...quia tota adversitas (sic) substantiae et accidentis, est per modos intrinsecos per se et in alio; si ergo hos non includit actu, sicut genus non includit actu differentias, erit unus simpliciter, et consequenter univocus» (*Ibid.*, n. 41, p. 205). E insiste dos veces más sobre el mismo argumento en el número siguiente.

analogía donde hay atribución, y en tanto en cuanto hay atribución²⁵. Con esto no sólo coincide con Suárez²⁶, sino que lo hace insistiendo mucho más que él en la exclusión de la analogía de proporcionalidad.

C) PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Acerca de los universales adopta la actitud del realismo moderado de la escuela salmantina, que es común también a todos los autores jesuitas. Por de pronto exclusión del nominalismo, y también, como menos probable, la teoría de Escoto que aplica a este caso la distinción formal *ex natura rei*. No vamos pues a detenernos en este punto, del que hemos tratado a propósito de las distinciones²⁷.

Pero hay otro tema relacionado con el conocimiento de los universales, y que ha tratado en los Comentarios a la *Physica* y al *De Anima*, y que nos parece de mayor interés para estudiar la mentalidad de Rubio. Es el que se refiere al conocimiento de los universales en cuanto al orden de prioridad de ellos entre

²⁵ «Ex his conclusionibus sequitur proportionalitatem non esse veram analogiam nisi ut per se coniunctam attributioni; et ratione huius, non ratione sui: et ideo non facere distinctam speciem analogorum ullo modo, sed omnia analogata esse attributionis, ut deuit expresse Divus Thomas, I p., q. 13, art. 6...» (Ibid., n. 12, p. 195). Al texto *De Veritate*, q. 2, art. 12, responde que en la *Summa* retractó aquella opinión (Ibid., n. 22, p. 198). Véase la misma conclusión al tratar de la analogía del ser en particular, nn. 69-72, pp. 222-224.

²⁶ Cfr. *Disput. Met.*, XXVIII, sect. III, n. 11.

²⁷ Cfr. *supra*, n. 1. No da mucha importancia al nominalismo, ni siquiera en el problema clásico de los universales. Sólo dedica unas líneas y de pasada: «Omitto opinionem Nominalium, qui solum posuisse videntur universalia in vocibus, de quibus scientiam esse dicebant et non de rebus».

«Vera sententia Aristotelis et communis iam in schola, ab omnibus tenenda, tribus conclusionibus explicanda est. Prima conclusio. Non solum dantur voces universales, sed etiam res de quibus sunt scientiae. Probatur haec adversus Nominales auctoritate Aristotelis...».

«Secunda conclusio. Non datur universale separatum realiter a singularibus. Haec contra Platonem...».

«Licet omnes res mundi sint universales, in ipsismet singularibus dantur universales naturae, de quibus praedicantur. Haec est adversus Heraclitum...» (*Logica Mexicana*, Commentarii in Praedic. Porphyrii, q. 1, nn. 30, 31, pp. 33-34).

sí, y respecto de los singulares. Podemos concretar el problema en estas dos preguntas:

¿Entre los universales, conocemos primero los más universales o los menos universales?

¿conocemos primero los universales o los singulares?, pregunta que está relacionada con esta otra: ¿conocemos directamente el singular material, o bien primero conocemos el universal y por su medio e indirectamente el singular?

Estos dos problemas son clásicos y centrales dentro de la escolástica y han sido tratados por ello con bastante interés por casi todos los comentaristas de Aristóteles. Se hallan vinculados con la mentalidad aristotélica de la ciencia, con su teoría del conocimiento por el entendimiento agente y posible, y con textos aristotélicos que han sido objeto de prolongadas discusiones. Veamos la actitud de Rubio acerca de ambos problemas:

a) Conocimiento de los universales comparados entre sí:

En este problema Rubio sostiene que nuestra inteligencia conoce primero los más universales que los menos universales, procediendo del conocimiento de aquéllos a éstos. Con ello se sitúa de parte de Santo Tomás y en contra de Escoto, que sostienen, al parecer, opiniones diversas en este punto, interpretando cada uno a Aristóteles en su favor. Juntamente con Escoto cita Rubio también al dominico Soto, y podría citar a Fonseca, que sostiene en este punto la tesis escotista²⁸. En favor propio cita Rubio a Santo Tomás, a Avicena, Simplicio, Temistio, Capréolo, el Ferrariense, Cayetano, Egidio... (podría citar también a Suárez²⁹), y concluye Rubio «est communis in Schola et tenenda»³⁰.

b) Conocimiento del singular material:

En cambio cuando se trata de comparar la prioridad entre el conocimiento del singular y del universal, Rubio insiste enér-

²⁸ Petri Fonsecae, *In Libros Metaphysicorum*... T. 1, Francofurti, 1599, L. I, c. 2, q. 2, sect. 6, col. 161 y ss.

²⁹ Suárez, *De Anima*, L. IV, c. III, Dubium II, n. 16.

³⁰ *Physica*, L. I, c. 1, q. 3, p. 29.

gicamente en que primero conoce nuestra inteligencia el singular, aun el singular material, y que de él nace el universal. Y dice «haec est iam communis fere sententia Scholae»... «et... videntur nobis probabilior et sequenda»³¹. Y allí nos remite a las opiniones que él expone y critica en el libro III *De Anima*.

Efectivamente, allí encontramos extensamente tratado el tema, y con el acento tan cargado sobre el conocimiento del singular material como no lo hemos visto en ningún otro autor. La teoría de Escoto y sobre todo las teorías de Suárez las tiene claramente a la vista, pero las lleva todavía, si cabe, más lejos. Creemos de interés reproducir los textos de Rubio en este punto, porque muestran su enérgica personalidad.

Trata del tema directamente en el L. II, cap. IV y V, q. III. Después de haber excluido la opinión extrema de algunos antiguos comentadores de Aristóteles (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Filipón, Averroes) para quienes nuestra inteligencia no conoce por sí misma los singulares, sino sólo por los sentidos que le están subordinados a ella, se pregunta si la inteligencia conoce los singulares materiales «per speciem propriam» o «per speciem universalis»³².

Y propone la 1.^a opinión, que niega la especie propia del singular material, donde se alínean los tomistas más tradicionales:

«Et 1.^a opinio tenet non dari speciem impressam repraesentantem singulare materiale, nec per talem speciem propriam eam cognoscere intellectu. Ita D. Thomas expresse I p., q. 86, a. 1. Et Caietanus, Ferrariensis, Capreolus, Argent. et ceteri Thomistae nemine discrepante, et novissime eam sequuntur noster Fonseca, Conimbricenses. Probatur testimoniis Aristotelis...»³³.

La segunda opinión agrupa autores menos tomistas, sobre todo Escoto y Ocam:

«Secunda opinio tenet intellectum nostrum per se et directe et ideo per propriam speciem cognoscere singulare materiale... Ita Scotus, Richardus, Gregorius, Occham, Burleus, Marsilius

³¹ *Ibid.*

³² *De Anima*, L. III, c. 4 y 5, Tractatus de Intellectu Possibili, q. 3, n. 102, p. 664.

³³ *Ibid.*, n. 103, p. 664.

et Thienenensis, Apollinaris, Toletus, Valentia, Durandus, "et est iam communis inter recentiores"»³⁴ (L. III, c. IV et V, Tract. de Intellectu possibili, q. 3, n. 110, p. 684 et ss.).

El P. Rubio se decide por esta última, aunque sea apartándose de la opinión expresa de Santo Tomás. Pero es notable no sólo el respeto con que lo hace, sino la autoridad del Angélico, por la cual *solamente*, y a pesar de las razones, sigue considerando la tesis contraria como «valde probabilis». Y aun para probar la propia tesis se apoya en los principios de Santo Tomás: «ex mente Divi Thomae».

«Ex his duabus opinionibus prior videtur mihi valde probabilis propter solam auctoritatem Divi Thomae: posterior vero efficacioribus rationibus probatur, et quibus vix potest satisfieri, et ideo ab omnibus fere hoc tempore defenditur, longeque plausibilior est. Et propterea eam defendere statui...»³⁵.

Y tal vez es éste uno de los problemas en que Rubio avanza con más decisión. He aquí sus conclusiones *sin titubeos*:

«Prima est, *intellectus agens per se et directe producit in intellectum possibilem speciem repraesentantem distincte singulare materiale determinatum*. Hanc probó ex his quae superius etiam ex mente Divi Thomae definita sunt a nobis...

Secunda assertio, *naturaliter est impossibile, quod intellectus agens producat speciem repraesentantem naturam universalem, sed semper et necessario producit speciem repraesentantem singulare...*

Tertia assertio, *per primam cognitionem cujuscumque objecti nunquam cognoscitur universale, sed semper singulare; et ideo primo cognitum ab intellectu nostro non est universale sed singulare...*

Ex His autem tribus assertionibus tria alia infero. Primum *non esse verum quod singulare materiale cognoscatur a nostro intellectu cognitione reflexa et non directa...*

Secundo infero, *falsum esse quod a quibusdam recentioribus dicitur, videlicet speciem impressam ab intellectu agente representari universale et singulare*. Quod ex nostri tenent Valentia... et Conimbricenses... (y podría añadir que Suárez la da como probable).

Tertio infero *falsum esse quod a quibusdam aliis dicitur, videlicet per actionem intellectus agentis circa phantasmata praeviam productioni speciei intelligibilis, vel per eandem quae est productio eiusdem speciei fieri, ut natura universalis reluceat in eisdem phantasmatis, et ideo possint concurrere cum intellectu agente ad producendam speciem universalis*»³⁶.

³⁴ *Ibid.*, n. 110, pp. 666-7.

³⁵ *Ibid.*, n. 113, p. 667.

³⁶ *De Anima*, *Ibid.*, nn. 113-124, pp. 667-671. De acuerdo con esta teoría, la cual, como sólidamente prueba en los nn. 130-131, pp. 672-673, en nada deroga a la espiritualidad del entendimiento, explica la forma en que se produce la

CH) DISTINCION ENTRE EL ALMA Y SUS POTENCIAS VITALES:

Otro problema que nos permite sondear la actitud de Rubio entre los escolásticos es el también clásico de la distinción entre las potencias vitales y el alma. De él se ocupa en el Tratado *De Anima*, Lib. II, cap. 3, *Tractatus de Potentiis Animae*. También moviéndose con libertad entre los diversos autores y escuelas, sostiene progresivamente estas tres tesis: 1) que las potencias vitales se distinguen realmente del alma; 2) que sin la omnipotencia absoluta de Dios, no puede existir ninguna creatura que obre inmediatamente por su sustancia, sin la ayuda de las potencias vitales; con lo cual reafirma la necesidad que el alma tiene de éstas; 3) pero por otra parte sostiene que las potencias del alma pueden ser separadas de la sustancia por la omnipotencia absoluta de Dios.

He aquí los textos:

1) «*An potentiae vitales sint res distinctae ab anima*»³⁷ (Lib. II, cap. III, Tract. de pot. anim., q. 1; p. 228).

Contra los nominalistas que niegan toda distinción y los es-

abstracción del universal, obra no del entendimiento agente sino del posible. «Supposito, quod non detur species intelligibilis producta ab intellectu agente repraesentans naturam universalem, explicare oportet, quonammodo cognoscatur universale a nostro intellectu: nam cognosci sine specie, per quam repraesentetur, impossibile est. Cui respondeo cognosci per similitudinem, aut convenientiam singularium hoc modo: productis speciebus singularium ab intellectu agente, cognoscit per eas intellectus possibilis primo et per se, atque directe singularia ipsa. Deinde considerat in eis naturam in qua conveniunt non consideratis differentiis individualibus, per quas differunt, elicitque cognitionem, atque speciem expressam universalis, et haec est vera, et propria abstractio ut explicui in quaestionibus universalibus Dialecticae». *Ibid.*, n. 125, p. 671.

«Media autem cognitione atque specie expressa repraesentante naturam universalem, imprimere sibi potest intellectus possibilis aliam speciem intelligibilem repraesentantem naturam universalem, quam sibi reservat, in quantum est memoria pro usu futuro: nempe, ut quoties se obtulerit occasio, possit eandem naturam universalem iterum cognoscere sine nova cognitione singularium». *Ibid.*, n. 127, p. 672.

Rubio coincide totalmente con Suárez. Cfr. *Disp. Met.*, VI, 5, nn. 5, 3, 9 y 11, donde el Eximio se refiere, como Rubio, al caso de la formación del universal directo.

³⁷ *De Anima*, L. II, c. 3, Tract. de potentiis animae, q. 1, p. 218.

cotistas que aplican su distinción formal, Rubio defiende la real, con los tomistas tradicionales; hasta Soto, Toledo y Báñez.

«Omnes potentias vitales esse accidentia superaddita animae, et ideo *entitates distinctas realiter a substantia eius*»³⁸. Confiesa que los argumentos comúnmente dados son flojos. Y él da varios argumentos y explicaciones.

2) «An per potentiam Dei absolutam dari possit creatura, quae operetur immediate per propriam substantiam» (Ibid, Dubium incidens, n. 21... p. 227).

Contra algunos modernos «recentiores quidam», y apoyándose en el texto, aunque no expreso, de la Suma, I p., q. 54, art. 3, sostiene la negativa.

Lo prueba con dos argumentos sacados de S. Tomás y que vienen a decir: En sólo Dios su operación es su substancia, porque sólo El es infinito.

En la creatura la operación no es (realiter) su substancia, sino «accidens», y esto porque tiene esencia finita.

No puede por ello obrar por su substancia³⁹.

Podría Rubio probar la consecuencia así: *Essentia creaturae realiter distinguitur ab actu essendi. Ergo «a fortiori» ab actu operandi*. Pero este argumento supone la distinción real entre esencia y existencia, que creemos no admite.

Propone el argumento de Santo Tomás de manera que la diferencia entre el «actum essendi» y el «actum operandi» está en que el primero termina substancialmente la esencia y es su substancia (no se distingue realmente); en cambio las potencias operativas son actos «accidentales» y por eso se distinguen realmente: «quia quidquid advenit enti iam completo in sua essentia, et per suam subsistentiam, *non potest esse substantia eius*, sed accidens (est) ei supperadditum, atque adeo realiter ab eo distinctum; quia non potest entitas realis supperaddita esse idem realiter cum entitate cui additur. Praeterquam quod satis efficaciter probatur repugnare quod accidens reale sit idem realiter cum substantia»⁴⁰.

³⁸ Ibid., n. 6., p. 220.

³⁹ Ibid., n. 22, p. 227.

⁴⁰ Ibid., Dubium incidens, n. 23, p. 228.

3) En el tercer problema, contra Cayetano y Capréolo, pero con el Ferrariense, Báñez y Soto, sostiene que las potencias del alma pueden «per potentiam Dei absolutam», ser separadas del alma porque son *accidentia absoluta*; no modales, como la presencia, la figura, etc.⁴¹.

D) LA TEORIA DE LOS MODOS

Tema de caracterización es asimismo la teoría de los modos. Aquí se siente evidentemente la influencia de Suárez, aun cuando no lo cite muy expresamente. Admite, como acabamos de ver, al tratar de las potencias del alma, modos accidentales, y también, como vamos a ver inmediatamente, modos substanciales. El modo substancial es «entitas realis distincta ab entitatibus materiae et formae, et ideo quod distinguatur ab eis realiter, non sicut una res ab alia, sed sicut modus a re, quam distinctionem vocant ex natura rei»⁴².

Nótese de paso este texto que sirve para aclarar su teoría de las distinciones, y cómo bajo el *realiter* comprende la doble distinción *sicut una res ab alia* y *sicut modus a re*.

El modo característico substancial es, concordando en esto con Suárez, el de la unión sustancial, de que trata en la *Física*. La dificultad que contra este modo suele ponerse, la resuelve con teoría también coincidente con la de Suárez, porque el modo no es lo que se une, y por lo tanto no necesita de un nuevo modo para unirse; las partes son las que se unen, y el modo es aquello con que se unen: «partes, cum sint res quae uniuntur»... «unio ipsa, cum non sit res unita, sed ratio vel modus unionis», «unio... cum sit modus, et non res»⁴³.

Donde es de notar que usa el término «res» como sinónimo de «entitas», de modo que lo que no entre como distinción formal (formaliter) o modal, entra en la distinción real «sive inter rem et rem, Petrum et Paulum, sive inter entitatem et entitatem, materiam et formam». Nueva observación, interesante a la vez para aclarar la teoría de los modos y de las distin-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, q. 2, nn. 26-27, pp. 229-230.

⁴² *Physica*, L. I, tract. 2, q. 6, n. 60, p. 148.

⁴³ *Ibid.*, n. 59, p. 147.

ciones. Claramente nos expone su pensamiento en estas dos tesis que pueden servir de resumen sobre su teoría del modo sustancial: 1) la existencia del modo sustancial es negada, según Rubio, por Aristóteles y Santo Tomás; pero él la afirma, teniéndola por la más común entre los modernos: «secunda opinio est communis inter modernos, quod materia et forma uniuntur per aliquem modum substantialem distinctum ab eis ex natura rei»⁴⁴. Al modo de unión lo explica en la forma más sencilla posible, de manera que la unión, que es el modo sustancial, es el todo, «est totum»⁴⁵.

2) De donde fácilmente fluye su segunda tesis, que no hay más que una sola unión y que no existe «unio unionis», citando en favor suyo expresamente a Suárez. «Secunda opinio unam tantum (unionem, sive modum substantialem) ponit, et illam ordinis corporei. Ita P. Franciscus Suarius... et plures moderni, videturque nobis probabilior»⁴⁶.

E) TEORIA DE LA MATERIA

La teoría de la materia es un nudo de problemas cosmológicos, psicológicos y gnoseológicos para la filosofía escolástica, que ha ido dividiendo tradicionalmente las escuelas escolásticas entre sí. He aquí algunos tópicos que pueden darnos a conocer la mentalidad del P. Rubio:

1.º *La materia como pura potencia.*

Afirma Rubio que la materia «est pura potentia, quatenus non habet actum intra essentiam», es decir, que en la materia no podemos distinguir ninguna composición esencial de género (potencia) y diferencia (acto). En este sentido defiende Rubio la pura potencialidad de la materia, y lo hace citando en contra a Escoto, a Enrique de Gante, Biel, los Nominalistas, Pereira y Toledo; pero en favor a Santo Tomás, a Avicena, Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soncinas, Soto, Durando, Fonseca y los

⁴⁴ *Ibid.*, n. 57, p. 146.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 59, p. 147.

⁴⁶ *Ibid.*, n. 66, p. 150.

Conimbricenses. Como se ve sigue el grupo predominante entre los tomistas ⁴⁷.

2.º *Pero la materia no es pura potencia, simplemente hablando.*

Efectivamente, tratando de las relaciones de la materia y la cantidad, Rubio abandona el grupo predominante tomista para sostener que la materia de suyo no es pura potencia, sino que tiene por sí misma sus partes integrantes, entitativamente distintas, independientemente de la cantidad.

«*An materia vel substantia ex ea forma composita habeat in se partes integrantes (entitative ac numerice distinctas) vel a quantitate eas recipiat*» ⁴⁸. Aquí cita en favor de la pura potencialidad de la materia a Capréolo, Cayetano, Ferrariense, Soncinas, Soto, Toledo, Durando, Alberto Magno... «et videtur Divus Thomas et Aristoteles». Pero esta vez los abandona, para sostener que la materia tiene las partes entitativas por sí mismas, o que el compuesto de sustancia y forma tiene sus partes integrantes entitativa y numéricamente distintas por sí mismas, con Escoto, Enrique Gandavense, Egidio, Paulo Véneto... Fon-

⁴⁷ *Physica*, L. I, tract. 1, q. 2, nn. 11-12, p. 78.

Sin duda que por esto mismo dice en la *Logica* que la materia es la raíz de la potencialidad por ser pura potencia, y la forma es la raíz de la actualidad.

Es también interesante notar cómo en el mismo texto que a continuación transcribimos considera la composición de género y diferencia como composición metafísica de acto y potencia. En estas consideraciones está evidentemente inspirado a la letra en el Angélico: «Secundo notandum est, Conceptum Generis, et Differentiae, sic se habere, ut ille sit potentialis, atque imperfectus, determinabilis tamen, et perfectibilis, per conceptum Differentiae; et conceptum Differentiae habere modum actus, eum determinantis atque contrahentis. Unde sequitur, Genus ex imperfectori gradu naturae desumi; Differentiam vero, ex perfectiori: et quia radix totius potentialitatis, in rebus materialibus, est materia: quae in sua essentia nullum habet actum, sed est pura potentia determinabilis per formam, tanquam per proprium actum; et radix totius actualitatis, est forma, per quam determinatur materia ad talem speciem: ideo dictum est ab Arist. *Genus sumi a materia, et differentiam a forma*: quod solum intellexit in rebus materialibus: in quibus compositio metaphysica ex Genere, et Differentia, praesupponit tamquam fundamentum Compositionem Physicam, ex materia et forma». *Logica Mexicana*, c. 4, De differentia, q. 3, n. 17, p. 144.

⁴⁸ *Ibid.*, L. I, c. 3, q. 2, p. 45.

seca, los Conimbricenses, «et modernis fere omnibus», quare iam videtur communis in Schola, et nobis videtur probabilior et tenenda»⁴⁹.

Como es fácilmente observable, esta opinión deshace todo el fundamento de la «materia quantitate signata», como principio de individuación.

3.º *La materia y la forma.*

Hemos visto anteriormente que la unión de la materia y de la forma se realiza mediante el modo substancial.

A propósito del tema de la unidad o pluralidad de las formas Rubio sigue a los tomistas de la escuela de Cayetano y también de la escuela jesuíta, sosteniendo contra el escotismo que la forma debe ser *una*, pero eso, *naturalmente* hablando.

En cambio no ve dificultad en que sobrenaturalmente, «per potentiam Dei absolutam», puedan darse muchas formas sustanciales en un solo sujeto, siguiendo en esto a Fonseca, y a Suárez (aunque no lo cita), «et nobis videtur probabilior»⁵⁰.

4.º *La materia y su existencia.*

En este punto deja también Rubio la corriente más tradicional del tomismo, para seguir la opinión de Escoto, los Nominales y los primeros escolásticos jesuítas. Se pregunta:

«An materia habeat propriam existentiam ex se, vel solum a forma».

Cita en favor de la forma a Durando, Caietano, Ferrarriense, Soncinas, Javelo, Soto... «et videtur *expressa* apud Divum Thomam multis suae doctrinae locis, sed praesertim I p., q. 7, a. 2 ad 3, ubi ait: materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum quam creatum».

⁴⁹ *Ibid.*, n. 71, p. 46.

⁵⁰ *Physica*, L. I, tract. 2, q. 7, n. 72, p. 153. También en el *De Anima* rechaza la forma de corporeidad escotista y la pluralidad de formas sustanciales en vivientes y no vivientes. L. II, c. 3, Tract. de modo quo anima informat corpus, q. 6, nn. 159 y ss., pp. 178 y ss.

«Et q. 4 de Potentia, art. 1, n. 8: Quidquid enim in rerum natura invenitur actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est *actus* eius; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri».

También cita en favor de esta opinión a Aristóteles.

Pero Rubio sostiene que tiene su propia existencia «ex se et non a forma», con el Gandavense, Escoto, Gabriel, los Nominales, algunos Tomistas, Pereira, Toledo, Fonseca, Suárez: «Et haec est probabilior et magis conformis cum doctrina Aristotelis»⁵¹.

Esto es incompatible con la estructura del tomismo rígido antiguo y moderno, sobre la distinción real de la esencia y la existencia en las creaturas y la limitación del acto por una potencia realmente distinta.

5.º *La materia y la subsistencia.*

También en este punto sostiene Rubio que la materia posee su propia subsistencia (que es *parcial* respecto del compuesto):

«Materia habet etiam *subsistentiam* partialem». Coincidiendo asimismo con Suárez... «et eam sequuntur ex modernis plures, videturque mihi probabilior et magis conformis doctrinae Divi Thomae»⁵².

F) ESENCIA Y EXISTENCIA

Acerca de este debatido problema que dividió fundamentalmente, con excepciones de ambas partes, la escuela dominicana de la jesuítica, Rubio se muestra partidario de la distinción de razón, aun cuando confiesa que se trata de un tema discutible, y está lejos de darle la importancia que posterior-

⁵¹ *Ibid.*, L. I, tract. 1, q. 3, nn. 17, 19, pp. 81-92. Por supuesto que también las formas tienen según Rubio su existencia propia parcial, y por cierto identificada realmente con su esencia: «De formis autem materialibus non dubitamus an habeant proprias et partiales existentias; quia supposito *quod existentia non est alia entitas ab essentia*...». L. I, tract. 2, q. 4, n. 34, p. 135.

⁵² *Ibid.*, q. 4, n. 26, p. 84. Consecuente con estas afirmaciones defiende también en la q. 5 siguiente que la materia prima puede existir sin la forma *per potentiam Dei absolutam*.

mente se le ha atribuído. Hasta el punto de que no hemos encontrado ningún especial capítulo dedicado expresamente al problema de la esencia y la existencia, y de su distinción, sino que lo trata por lo común incidentalmente, a propósito de otros temas tangenciales.

Tal vez donde nos da una idea de conjunto del problema y de sus opiniones sea en la *Physica*. Estas pueden reducirse a tres afirmaciones: 1) no es cierta ninguna de las dos opiniones sobre la distinción real o de razón; 2) la distinción de sola razón, con fundamento en la realidad, es más probable y más común; 3) la distinción de razón es no solamente más probable, sino «longe probabilius». He aquí los textos progresivamente sacados del mismo tratado:

1) No es *cierta* ninguna de las dos opiniones. Hablando de si la materia tiene en sí alguna esencia, dice:

«Quaestio igitur non procedit de actu formali, nec de actu existentiae, quem omnes sentiunt extra essentiam creaturae esse (*licet non sit certum an distinguatur ab ea realiter vel ratione tantum*) et ideo existentia materiae sive a se illa habeat, sive a forma, certum est non pertinere ad suam essentiam»⁵³.

Aquí opone «realiter» y «ratione tantum», donde evidentemente en su «distinctio rationis» queda excluída toda distinción actual independiente del entendimiento, que es la distinción tal como la entendió Suárez⁵⁴.

Ahora bien, para Rubio:

2) «Existentia est *actus* substantialis naturae vel essentiae substantialis, per quem actu est in rerum natura et extra causas», y «Existentia *iuxta probabiliorem sententiam* et magis communis in schola, *idem est realiter* cum essentia vel natura cuius est»⁵⁵.

⁵³ L. I, tract. 1, q. 2, n. 11, p. 77. La misma actitud aparece en la *Logica Mexicana*: «Actualitas atque perfectio essentiae creatae, per quam est et fit extra causas, est esse actualis existentiae, realiter aut sola ratione ab eadem essentia distinctum», c. 4, n. 20, p. 146.

⁵⁴ *Disput. Metaph.*, XXXI, 13, 18. Como es sabido para Suárez la contracción o limitación metafísica no requiere la distinción actual independiente de nuestra inteligencia (*ex natura rei*) entre lo contraído y lo que contrae, sino que para ella basta la distinción de conceptos con algún fundamento en la realidad.

⁵⁵ *Physica*, L. I, tract. 1, q. 3, n. 19, p. 82.

3) Immo et «longe probabilius».

«Vel existentia est *eadem entitas* realis cum essentia, vel distincta: si primum concedatur (quod longe probabilius est) evidens est materiam habere propriam existentiam a se...»⁵⁶.

Aquí está tratando de la materia prima y de su existencia, que evidentemente no iba a considerar como «res» et «res», sino como entidades imperfectas ambas muy metafísicas, muy *incompletas*, como que se destinan a formar una «entitas» real incompleta: ni aún en este caso mitiga su censura: la «identidad *real*» es «longe probabilius».

Y confirma ésta su opinión al hablar de las formas y su existencia parcial, en otra parte:

«De formis autem materialibus non dubitamus an habeant proprias et partiales existentias: quia supposito quod *existentia non est alia entitas ab essentia*...»⁵⁷.

Otro pasaje en el cual defiende la distinción de razón y niega la real, está en el *De Anima*, al hablar de las potencias vitales. Por ser significativo, a nuestro parecer, y por demostrar que realmente el P. Rubio no sólo excluía la distinción real más crasa, que se atribuye a Egidio Romano, sino también la otra distinción real más sutil, que los modernos tomistas defienden entre la esencia y la existencia, por tratarse no de entibus, sino de principiis entis, o de principiis quibus, lo vamos a transcribir y analizar con alguna distinción.

Se pregunta Rubio:

«An potentia vitalis separata ab anima, existeret per modum perseitatis ei superadditum, vel per solam actualem existentiam propriam cum negatione actualis inhaerentiae».

El problema se entiende también de cualquier accidente absoluto, «quod a Deo separaretur a subiecto, ut de quantitate Eucharistiae...»⁵⁸ (Lib. II, Tract de potent. animae in generali, q. 3, n. 32; p. 233).

Entre las tres opiniones citadas, elige esta vez Rubio la de Escoto, que le parece concordar más con Santo Tomás:

⁵⁶ *Ibid.*, n. 20, p. 83.

⁵⁷ *Ibid.*, q. 4, n. 34, p. 135.

⁵⁸ L. II, tract. de pot. animae in generali, q. 3, n. 32, p. 232.

Caietano: «modus perseitatis»: «existentia substantialis actualis supernaturaliter communicata».

Suárez: «modus accidentalis»... «sed quasi substantialis quantum ad officium».

Scotus: «per negationem actualis inhaerentiae, et divinam efficientiam illud sine subiecto sustentantem, per propriam existentiam actualem, quam habet et per quam est extra causas»... «videtur mihi magis ad mentem D. Thomae et longe probabilior»⁵⁹. (Ibid., n. 38, p. 234).

Fundamentando su tesis claramente opone en el problema presente la distinción «ex natura rei» y «sola ratione»; y aunque atribuya a Santo Tomás como «verisimilius» suya la distinción «ex natura rei» (lo que le conviene a él mucho para la presente cuestión), sin embargo su opinión es «quamvis *sola ratione distinctum a natura*». Nótese que aquí en páginas frente a frente propone las tres distinciones: «realiter», «ex natura rei» y «sola ratione», escogiendo él esta última, aunque ha atribuído la «compositio realis», fundada en una distinción «ex natura rei» al Angélico.

Todo el texto es interesante, pero he aquí las citas más a nuestro caso (subrayamos nosotros): «cum sit in opinione positum, an existentia actualis cuiuslibet naturae substantialis vel accidentalis distinguatur *ex natura rei* ab eadem eius natura vel *sola ratione*, verisimile est Divum Thomam (ut ex multis suae doctrinae locis probabiliter satis colligitur) existimasse, quod ex natura rei distinguantur et eandem existentiam sic distinctam terminare naturam; sed esse per se in substantiis, et ideo esse subsistentiam earum constituentem eandem naturam in supposito vel persona, et cum ea efficientem compositionem realem ex esse et quod est, aut ex natura et subsistentia»...

«Et hanc compositionem similem esse compositioni angelorum ex esse per se positivo et quod est»⁶⁰.

«Et cum affirmet D. Thomas constituere *realem compositionem* cum essentia, sentire videtur, quod *ex natura rei* distinguatur ab ea, quia realis compositio non potest fieri nisi ex componentibus *realiter vel natura rei inter se distinctis*»⁶¹.

⁵⁹ Ibid., n. 38, p. 234.

⁶⁰ Ibid., n. 51, p. 240.

⁶¹ Ibid., nn. 52-53, p. 240-241.

Rubio sin embargo sostiene a continuación que la distinción entre la naturaleza y la existencia en los accidentes es de *sola razón*:

«Ad secundum concedimus existentiam per se accidentis separati a subiecto non consistere in sola negatione actualis inhaerentiae, sed imprimis importare actualem existentiam positivam et naturalem, quamvis *sola ratione* distinctam a natura»⁶².

TEXTOS AMBIGÜOS:

Un texto que podría ofrecer alguna dificultad aparente es el siguiente:

«Praeter actualem existentiam, alium modum essendi esse iis (formis substantialibus materialibus) concedendum distinctum ex natura rei ab eorum essentia vel natura...»⁶³.

Pero evidentemente aquí la distinción «ex natura rei» se refiere sólo a este segundo modo que consiste en la «actualis inhaerentia», al cual se aplica la distinción modal-real de Suárez. Para Rubio la distinción «ex natura rei» no es aplicable a la existencia actual cuya distinción de la esencia siempre es presentada como «rationis» y «rationis tantum» para evitar toda duda; y expresamente identifica la existencia y la esencia en las formas materiales⁶⁴.

Otro texto que podría ofrecer dificultad acerca de la opinión de Rubio sobre la distinción real, lo hemos hallado en el tratado *De anima separata*, una especie de apéndice al comentario *De anima*. Vamos también a transcribirlo y analizarlo.

Está Rubio estudiando el problema de la composición en las formas separadas, como por ejemplo los ángeles, y asienta como principio que en todo ser creado debe existir alguna composición de acto y potencia. A propósito del alma o de otra forma sustancial excluye la composición de materia y forma, es decir, de potencia receptiva real y de acto real o forma recibida, y en

⁶² *Ibid.*, n. 55, p. 241.

⁶³ *Ibid.*, L. I, tract. 2, p. 4, p. 135.

⁶⁴ Cfr. texto citado en la nota 51.

la respuesta a una dificultad trata en general de la composición *esencial* y *substancial* que debe haber aun en el alma separada o forma subsistente. He aquí los textos, en los que subrayamos nosotros:

«Vera sententia, et a nobis tenenda est, quod neque anima rationalis, nec alia quaecumque forma substantialis, potest esse composita ex materia et forma, sive ex potentia receptiva reali, et actu reali seu forma in ea recepta»⁶⁵ (Tractatus de Anima separata, q. 1, n. 17; p. 790).

«Ad argumentum concesso quidem antecedente, quod anima rationalis careat compositione reali essentiali ex forma vel actu reali, et ex materia corporea vel spiritali, neganda est consequentia, quod sit purus actus, quia esse purum actum excludit omnem potentiam realem, et ideo omnem compositionem, *non solum essentialem sed substantialem*, et utramque habet anima: essentialem quidem potentiam, in quantum essentia eius non est suum esse et ideo non est in se completa, sed habet esse participatum a primo agente, sibi que proportionatum per quod completur; compositionem vero substantialem, quia eadem essentia vel natura tamquam potentia realis respectu eiusdem esse, quod se habet ad illam tanquam *realis actus substantialiter eam terminans atque complens*, efficit cum eo *compositionem realem substantialem*, ei similem quae in angelis invenitur, quamvis non physicam ex materia et forma; ex tali vero compositione *unum quid substantiale subsistens* (licet incompletum, cum sit forma) resultat. Quae cum ita sint, constat animam non esse purum actum, licet compositione physica ex materia et forma careat, sed est simplex essentia incompleta et partialis; potentiam nihilominus essentialem habens quia intra propriam essentiam eam includit, atque aliam compositionem substantialem cum proprio esse»⁶⁶.

Confesamos que el texto nos ha ofrecido bastante dificultad a primera vista. No dudamos de que es confuso, pues junta, al parecer, en el problema, el «*esse*» como «*actual existencia*» (aunque no lo nombre así) y el «*esse*» como el acto del que resulta «*unum quid substantiale subsistens*», es decir, la *subsistencia*.

Ahora bien, no hay dificultad en admitir para esta última forma «*compositonem realem*» con la esencia o la naturaleza. Para Rubio, como para Suárez, la subsistencia es un modo substancial positivo, realmente distinto de la esencia, según aparece en el próximo apartado.

Por otra parte trata a la vez de una composición *esencial*, aplicada a la esencia y el «*esse*» actual: «*compositio essentialis*» «in quantum essentia non est summ esse»: No cabe duda que se refiere a la existencia actual (*esse*) y que una composición *esencial*, para Rubio, no puede ser *real* simplemente hablando.

Lo cierto es que trata aquí de dos composiciones con la

⁶⁵ Tractatus de Anima separata, q. 1, n. 17, p. 790.

⁶⁶ *Ibid.*, nn. 22-23, p. 791.

esencia, de las cuales *la última sólo*, o por lo menos, es *real*; y lo cierto es que esta última da como resultado la *subsistencia*. Si no se quiere pues admitir una contradicción *expresa* con los textos anteriormente citados, donde da como «*longe probabilius*» que la naturaleza y la existencia actual se distinguen «*sola ratione*», habría que reservar esta «*compositionem realem substantialem*», de la que resulta «*unum quid substantiale subsistens*», a la composición de naturaleza y subsistencia, lo que es coherente con el resto de la obra de Rubio.

Según esto el esquema de las composiciones o distinciones en Rubio, sería éste:

Compositio realis physica = materia + forma

Compositio realis metaphysica (substantialis) = essentia +
+ subsistentia

Compositio sola ratione metaphysica =

essentia (natura) + esse⁶⁷

genus + differentia

G) LA SUBSISTENCIA

Para Rubio la subsistencia consiste en un *modo positivo*⁶⁸, de orden substancial, realmente distinto de la naturaleza⁶⁹ si-guiendo en esto a Suárez, con lo que se explica que forme una composición real con ésta.

He aquí tres afirmaciones de Rubio a propósito de la sub-

⁶⁷ Además de los textos explícitos citados anteriormente ya en general, ya a propósito de la materia sola o de la forma sola o de los accidentes, recogemos este otro del *De Anima*: «*Formalis et immediatus terminus creationis actualis existentia rei est, eadem realiter cum natura*». L. II, c. 3, tract de Pot. animae in gen., q. 4, n. 70, p. 248.

⁶⁸ «*Subsistentia dicit modum positivum, per quem natura substantialis habet independentiam a quocumque alio supposito. Et de hac subsistentia tenuit Scotus consistere in sola negatione dependentiae, et propterea merito refutatur fere ab omnibus*». *De Anima*, c. III, tract. de potent. Animae in generali, n. 56, p. 241.

⁶⁹ «*Entitas realis distincta ab entitatibus materiae et formae, et ideo quod distinguatur ab eis realiter, non sicut una res ab alia, sed sicut modus a re, quam distinctionem vocant ex natura rei*». *Physica*, L. I, tract. 2, q. 6, n. 60, p. 148.

sistencia. Como hemos visto anteriormente, para él la subsistencia consiste en un *modo positivo*, siguiendo en esto a Cayetano y a Suárez.

Pero: 1) la sustancia «per potentiam Dei absolutam, potest esse sine ulla subsistentia»⁷⁰.

2) la subsistencia en los accidentes, procede «effective a natura substantiali, et actualis inhaerentia a natura accidental»⁷¹. Donde debe notarse que la subsistencia es propia de la naturaleza substancial y la inherencia de la naturaleza accidental, de la cual procede «naturalmente» la *actual* inherencia.

3) que tanto la subsistencia como la actual inherencia son producidas por una acción distinta en alguna manera de aquella con que se produce la respectiva naturaleza⁷².

H) LA CREACION AB AETERNO

Pasemos a estudiar algunos puntos de teología natural, sacados de la Física. El más característico es el de la creación ab aeterno, en el cual Rubio a veces coincide con Santo Tomás y a veces disiente, siguiendo su tendencia de objetividad y de relativa independencia de escuelas. Efectivamente, en los dos temas siguientes: 1.º, sobre la posibilidad de la creación ab aeterno, y 2.º sobre la posibilidad de la creación sucesiva ab aeterno, está Rubio primero con Santo Tomás y la escuela de Cayetano, y segundo, en contra de ellos.

1) «*An possibile fuerit per potentiam Dei absolutam, aliquam creaturam produci ab aeterno*».

Lo *niegan* Alberto Magno, Buenaventura, etc.

Lo *afirma* Rubio, con Santo Tomás, Cayetano, Ferrariense, Occam, Gabriel..., Capréolo, Durando, Soto, Pereira, Conimbricenses «et moderni fere omnes, quae iam fere communis est in schola»⁷³.

⁷⁰ *Physica*, L. II, c. 3, q. 3, n. 54-55, p. 242.

⁷¹ *Ibid.*, q. 4, n. 65, p. 246.

⁷² *Ibid.*, n. 66, p. 247.

⁷³ *Ibid.*, L. III, tract. de aeternitate mundi, q. 2, nn. 17-19, p. 617-618.

Pero... 2) «*An successiva ut motus et tempus potuerint esse ab aeterno per potentiam Dei absolutam*».

Lo afirman Santo Tomás, Ferrariense, Capréolo, Véneto, Soncinas, Pereira, «omnes fere nominales», Gregorio, Gabriel, Occam, Egidio, Herveo «et ex modernis nonnulli».

Lo niega Rubio, con Durando, Soto, Conimbricenses «et moderni fere omnes, et videtur mihi non solum probabilior sed vera»⁷⁴.

Lo prueba decididamente y termina:

«Sed quia opponi potest nobis quod sequamur opinionem contra D. Thomam, praeter consuetudinem nostram, respondeo non esse contra D. Thomam opinionem nostram sed potius *ex mente eius*»⁷⁵.

Y cita a continuación las palabras con que Santo Tomás termina su artículo, y que por lo tanto, dice, «ultimam voluntatem ac mentem testatoris continent», en las cuales el Angélico parece dar marcha atrás, diciendo que sus argumentos sólo probarían que el mundo fué eterno o alguna creatura «ut Angelus, non autem homo» (con lo que parecería sostener sólo la primera tesis —«creatura aeterna sine motu»— pero no la eternidad del movimiento o duración).

I) EL PRINCIPIO: «QUIDQUID MOVETUR AB ALIO MOVETUR»

a) Confiesa que el principio *sólo es aplicable a los seres materiales completos* (vivos y no vivos) y que así lo entendió Aristóteles.

Con Santo Tomás, Suárez... admite, pues, el principio con restricción⁷⁶.

b) Sin embargo, la prueba de la existencia del «primer motor» en Aristóteles es buena. Contra Escoto, y con Santo Tomás y «communiter»⁷⁷.

⁷⁴ *Ibid.*, q. 3, n. 25-27, p. 620-621.

⁷⁵ *Ibid.*, n. 63, p. 623.

⁷⁶ *Ibid.*, L. VIII, c. 1, q. 1, p. 630.

⁷⁷ *Ibid.*, tract. 1, n. 76 y ss., p. 644 y ss.

Sabido es que Suárez —aquí no lo cita— prefiere la prueba directa de la causalidad por ser *más universal*⁷⁸.

J) PROBLEMA DEL CONCURSO DIVINO

En la *Physica* Rubio se ocupa tan sólo del concurso divino en las *causas no libres* (de éstas se trata en «Theologia»); pero aun en los seres naturales rechaza el *concurso previo* y sólo admite el *simultáneo*: «Secunda opinio est vera et tenenda; quod concursus primae causae cum secunda nihil sit impressum ei a prima; sed esse ipsamet actionem secundae causae prout provenit a prima. Ita Suarius... et Conimbricenses... et Moderni fere omnes. Et haec absque dubio est sententia D. Thomae et vera... quod tenuit etiam expresse Scotus... Idem sentiunt... Gregorius... Capreolus... Gabriel»⁷⁹.

Lo prueba y expone largamente, pero ya se ve que en este punto está muy decididamente dentro del tomismo ya formado en la Compañía de Jesús entonces, y frente a la escuela tomista dominicana.

No nos hemos detenido a analizar sus dos obras o comentarios al *De Generatione et Corruptione*, y *De coelo et mundo*. Ambas obras, y especialmente la última, están dedicadas casi en su totalidad a problemas de física e historia natural que actualmente están en desuso, ya que Rubio se mueve todavía dentro del marco de la física tradicional aristotélica. Es ciertamente lamentable que no aparezcan ni siquiera sospechas de las deficiencias fundamentales del sistema, ya que por entonces habían pasado bastantes años desde los descubrimientos de Galileo o de Copérnico. Rubio continúa con la teoría de los cuerpos celestes naturalmente ingenerables e incorruptibles⁸⁰, de los orbes celestes⁸¹, de las estrellas movidas por inteligencias⁸², y que

⁷⁸ *Disput. Metaph.*, XXIX, 1, 20, 21.

⁷⁹ *Physica*, L. II, tract. 4, q. 3, n. 79, pp. 252-253.

⁸⁰ *De Coelo et Mundo*, L. I, c. 3, q. 1, p. 72.

⁸¹ *Ibid.*, passim.

⁸² «Iuxta quam sententiam duo asserimus. Primum non esse possibilem naturaliter potentiam, aut formam intrinsecam, a qua coelum effective se movcat, quod probavit D. Thomas, 3 contra Gentes, c. 23, ratione 4, hoc argumento». *Ibid.*, L. II, c. 5, q. 8, p. 414.

esto es doctrina de fe ⁸³, de la influencia de los astros en la generación y corrupción de los vivientes ⁸⁴, etc., etc. Evidentemente aparecen algunos temas metafísicos de interés, como en el *De Generatione et Corruptione* los relacionados con la teoría de la materia y de la forma, de la substancia y el accidente ⁸⁵; o en el *De Coelo et Mundo* alguna que otra cuestión metafísica, como la dedicada a la potencia obediencial ⁸⁶. Este es el valor principal, a nuestro juicio, de estas dos obras. Son en cambio una muestra del daño que hizo a la mayoría de los escolásticos el excesivo espíritu tradicional con que vivían dentro de la Escuela, seguros bajo la enorme autoridad que para ellos tenían Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, y sin sospechar el valor de las experiencias y doctrinas de los hombres de ciencia ajenos a la escolástica.

Pero los otros tres volúmenes nos han dado elementos sobradamente interesantes. Pasemos, pues, a la tercera parte de nuestro estudio.

III. — UBICACION HISTORICA

Es posible, después del recorrido que acabamos de hacer por algunas de las doctrinas características de Rubio, situarlo con bastante seguridad en su verdadero plano histórico. Recordamos que no hemos analizado punto por punto la magna obra de Rubio. Ello hubiese sido extraordinariamente extenso, y no creemos que fuera necesario para nuestro intento. Hay perfiles que no hemos querido ni siquiera hacer resaltar, aun cuando

⁸³ «Secundum assertum: orbes coelestes a forma extrinseca moventur, nempe ab intelligentiis: sic unanimiter omnes citati supra, ex quibus Divus Thomas... docet esse omnino certam sententiam, et Physicis rationibus demonstratam; et de Potentia, q. 6, art. 3, inquit: fidei sententiam esse quod substantiae separatae, sive Angeli, moveant corpora coelestia. Bonaventura vocat sententiam fidei consentaneam... Quae ratio probata est etiam sacris Doctoribus...». *Ibid.*, pp. 416-417.

⁸⁴ *Ibid.*, L. II, c. 3, dedicado extensamente al tema, pp. 247-339.

⁸⁵ *De Generatione et Corruptione*, L. I, c., pp. 15 y ss.

⁸⁶ *De Coelo et Mundo*, L. I, c. 5, q. 4, Dubium, pp. 168-180; q. 5, Dubium, pp. 200-204.

acentúan la personalidad intelectual de este gran escolástico. Pero los puntos neurálgicos cuya reseña acabamos de hacer nos autorizan sobradamente para clasificarlo en su verdadera situación histórica.

1.º *Escolástico rígido*: Sin duda ninguna que Rubio es un escolástico genuino y aun se le puede llamar «escolástico inflexible»⁸⁷. Ciertamente sus densos volúmenes se mueven exclusiva y característicamente, en letra y en espíritu, dentro de la gran tradición escolástica. Aunque la etiqueta «escolástico inflexible» tal vez sea demasiado dura y no se pueda aplicar a Rubio, si por ella queremos significar una mentalidad estrecha e intransigente, que solamente ve las doctrinas personales; sin embargo es exacto que, con serenidad intelectual, se mueve, eso sí, dentro del ambiente *puramente escolástico*, sin que se adviertan preocupaciones por doctrinas no escolásticas, ni aun en lo que se refiere a su conocimiento y exposición. Su doctrina, su erudición y su método son estrictamente escolásticos.

2.º *Discípulo fervoroso de Santo Tomás, pero independiente en algunas tesis*. Dentro de la escolástica, es necesario clasificarlo como *tomista*, si ser tomista consiste en ser discípulo adicto de Santo Tomás de Aquino. Efectivamente, respondiendo sin duda al espíritu y a la letra de las Constituciones de la Compañía de Jesús, que le mandan seguir la doctrina de Santo Tomás, vemos a Rubio estudiar al Angélico, citarlo siempre e inspirarse en él como en su primero y principal maestro. Su preocupación continua es siempre la de mostrarse conocedor respetuoso y siempre seguidor de las doctrinas del Angélico, por lo menos en su espíritu y principios, bajo cuya auteridad, junto con la de Aristóteles, se ampara en casi todas sus tesis. Pero si alguna duda pudiese haber acerca de su fervorosa adhesión a Santo Tomás de Aquino, nos la quita el mismo Rubio al final de sus obras, especialmente de la *Physica* y del *De Anima*. La primera la termina con estas palabras: «Ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, Virginis Deiparae ac Beati Thomae, cuius doctrinam sequimur»⁸⁸.

⁸⁷ «Suele incluirse en esa misma categoría de los inflexibles escolásticos al rodense Antonio Rubio». Urriza, Juan, S. I.: *La preclara Facultad de Artes y Filosofía de la Univ. de Alcalá...* Madrid, 1942, p. 337.

⁸⁸ *Physica*, p. 676.

Y más todavía la conclusión de su Comentario *De Anima*: «Et haec sufficiant pro his commentariis aristotelicis, ad laudem et gloriam Triadis Sanctissimae, beatissimae Deiparae, Angelique Doctoris divi Thomae, cuius doctrinam tanquam humilis discipulus sequutus ac tutatus sum, ex qua emanare profiteor quidquid laude dignum in eis repertum fuerit, atque etiam quidquid fructus pro communi bono litterario, reipublicae attulerint»⁸⁹.

No puede pedirse nada más explícito que esta magnífica declaración.

Pero por tratarse de una autoridad indiscutible, debemos también agregar la censura de la Universidad de Alcalá a las obras de Rubio, al aceptarlas como texto propio para sus alumnos. Dice dicha censura, en el comentario al *De Anima*: «Doctrina non levis, sed gravis ac solida, et ad *Divi Thomae scholam* egregie atemperata, maxime splendet». Es la consagración de «tomista» dada por la Universidad Complutense.

Sin embargo el tomismo de Rubio no es un tomismo ciego, sino que pesa las razones, y, por ello mismo, aun cuando sin duda ninguna la autoridad del Angélico y de la tradición escolástica pesan en él general y definitivamente, mantiene su personalidad y su actitud filosófica, lo que aparece en varios puntos en que se aparta de Santo Tomás de Aquino. Esta relativa independencia, tomada por Rubio con discreción y aun con pesar de apartarse del maestro, dice en favor de su tomismo, el cual podríamos calificar más que de un *tomismo literal*, de un *tomismo que se acomoda espléndidamente a la escuela y al espíritu de Santo Tomás*, repitiendo la frase muy feliz de la Academia Complutense: «Doctrina... ad *Divi Thomae scholam* egregie atemperata maxime splendet».

He aquí algunas de las tesis en las que Rubio se aparta del Angélico, aun cuando se esfuerza en probar que está *dentro de su espíritu* y de sus principios, ya que para demostrar la tesis

⁸⁹ *De Anima*, p. 757. Más sobriamente, pero también cita al Angélico al final de la *Logica Mexicana*: «in gloriam eius (Dei), sacrissimaeque Deiparae ac B. Thomae... cedat», p. 683.

que adopta se apoya en los principios mismos de Santo Tomás de Aquino.

Al hablar de la materia como pura potencia, que Rubio no admite, aunque confiesa que lo hacen Santo Tomás y Aristóteles: «Et videtur Divus Thomas et Aristoteles»⁹⁰.

Tratando de la distinción entre la materia y su existencia, y si ésta proviene de la forma o la materia la tiene por sí, Rubio, como hemos visto, se atiene a esta segunda opinión, aunque confiesa que la contraria «videtur expressa apud Divum Thomam»⁹¹.

Recordemos también la tesis del conocimiento directo del singular material, que Rubio defiende, aunque explícitamente dice que la contraria es del Angélico⁹².

Finalmente en la teoría de los modos, expresamente dice que es negada por Aristóteles y Santo Tomás: «negat Aristoteles et Sanctus Thomas»⁹³.

Podrían citarse todavía algunos otros puntos, pero ya bastan estos característicos para demostrar que el ser fervoroso discípulo de Santo Tomás no impedía a Rubio la consideración del valor de las razones, y que cuando éstas eran de peso, dejaba la opinión del maestro.

3.º Como última característica de la filosofía del P. Antonio Rubio, podemos decir que *en líneas generales coincide con la tradición tomista de Salamanca y Alcalá, tal como la continuaron los primeros jesuitas, v. gr. Toledo y Suárez, y disiente de la escuela tomista, tal como ha sido representada por la corriente de Cayetano y más tarde por Juan de Santo Tomás.*

Decimos *en líneas generales*, porque como hemos visto Rubio se mueve con bastante libertad dentro del grupo general de escuelas escolásticas, incluyendo la de Escoto, rara vez con los nominalistas.

Decimos también que *continúa la tradición de la escuela de Salamanca y Alcalá*, con lo que nos referimos al tomismo salmantino y complutense al tiempo que enseñaban allá sus mejores organizadores: Soto y Vitoria. El espíritu de estos maes-

⁹⁰ *Physica*, L. I, c. 3, q. 2, p. 45.

⁹¹ *Ibid*, L. I, tract. 1, q. 3, n. 17, p. 81.

⁹² *De Anima*, L. III, c. 4 y 5, q. 3, n. 113, p. 667.

⁹³ *Physica*, L. I, tract. 2, q. 6, n. 57, p. 146.

tros, quienes siendo discípulos indiscutibles del Angélico y dentro de la tradición tomista, tenían suficiente agilidad de movimientos para adoptar, cuando las razones forzaban a ello, tesis de otras tendencias escolásticas, sea de Escoto, sea de los nominales, ese espíritu de amplitud dentro del tomismo es el que poseía el P. Rubio. Es curioso que con frecuencia lo hallemos coincidiendo con Soto, en las tesis en que se aparta de Cayetano y su escuela.

Finalmente hemos dicho que esta tradición la tomó Rubio *tal como la continuaron los jesuitas*, Toledo y Suárez, y naturalmente Fonseca, los Conimbricenses y Vázquez. Estos cinco nombres aparecen frecuentemente alineados en la misma opinión a que se inclina Rubio. Naturalmente con alguna excepción de parte de él y de parte de ellos, ya que aunque coincidentes en líneas generales los primeros filósofos y teólogos jesuitas, mantenían independencia y en alguna que otra cuestión aparece casi siempre algún disidente⁹⁴.

Pero si tomamos el bloque de opiniones en las cuales Rubio se aparta de Cayetano y de su interpretación tomista, podemos determinar la tendencia de Rubio, y precisamente ésta es la tendencia dominante entre los jesuitas del siglo XVI y principios del XVII. Indicamos los temas, fáciles de comprobar recorriendo los apartados doctrinales que hemos estudiado en las páginas anteriores.

La materia no es pura potencia, simplemente hablando.

La materia tiene su existencia propia con independencia de la forma.

Tiene sus propias partes entitativas distintas, con independencia de la cantidad.

La única verdadera analogía es la de atribución.

⁹⁴ Creemos en este punto acertada la opinión de Menéndez y Pelayo sobre las tendencias filosóficas de los primeros jesuitas: «Si bien los jesuitas hacen profesión de *tomistas* hasta por las constituciones de su Orden, es lo cierto que en la antigua España mostraron siempre grande independencia filosófica... habiéndose conservado por ellos, mediante la contradicción y la disputa, un fermento de actividad metafísica, aun en el mismo siglo XVII, en que amenazaba extinguirse toda luz filosófica, merced al predominio absorbente del escolasticismo». *Historia de las ideas estéticas en España*, III, pp. 195-6. Pero como notamos a continuación en el texto, esta libertad de opiniones no impidió la formación espontánea de cierto bloque de doctrinas predominantes entre los jesuitas de los siglos XVI y XVII.

Nuestra inteligencia tiene conocimiento directo del singular material.

Teoría de los modos.

La esencia y la existencia no se distinguen realmente.

La materia y la forma tienen su subsistencia parcial.

Naturalmente hablando, sólo puede haber una forma sustancial en cada compuesto, pero es posible que haya multiplicidad de formas sobrenaturalmente.

No repugna la creación ab aeterno cuando no hay sucesión, pero repugna cuando existe sucesión en lo creado.

No se necesita moción previa para que las creaturas puedan obrar.

Como se ve, este grupo de tesis es característico, con raras excepciones, de la que se podría llamar escuela tomista jesuítica, distinta de la escuela llamada entonces «tomista» a secas.

Respecto de Suárez en particular, coincide predominantemente con él, a veces sin citarlo, a veces citándolo expresamente, como en el caso de la materia como no pura potencia, de la existencia propia de la materia y de sus partes propias entitativamente distintas, con independencia de la cantidad; de la analogía de atribución, que acentúa más que el mismo Suárez; del conocimiento del singular material; en la teoría de las especies impresas universales, donde acentúa mucho la misma opinión de Suárez; en la de los modos, y en la de la pluralidad de formas por la potencia absoluta de Dios. Como se ve, éstas son tesis características de Suárez y del suarismo. Se aparta en cambio explícitamente, para seguir a Cayetano, en la tesis de la unidad del concepto formal y objetivo del ser, que Rubio niega, con más fuerza tal vez que Cayetano mismo.

Estas comprobaciones nos permiten confirmar la clasificación en que Menéndez y Pelayo incluye a Rubio y a la escuela jesuítica, que él llama suarista, de «tomistas disidentes»⁹⁵, en-

⁹⁵ Menéndez y Pelayo clasifica naturalmente a Rubio entre los jesuitas que, comenzando por Francisco Toledo, marcaron una orientación más independiente dentro de la escuela «tomista pura» dominante entre los dominicos. A los jesuitas los califica con el epígrafe «Escuela tomista disidente o modificada en algunos puntos (filosofía jesuítica, Suarismo)». Entre ellos aparece Rubio con su «Curso de Artes en cinco volúmenes, célebre por haber servido de texto en la Universidad de Salamanca». *La verdadera ciencia española*, 3.^a ed., t. III, Madrid, 1888, pp. 193-194.

tendiéndose la expresión respecto del tomismo formado entre los simpatizantes de la interpretación que da Cayetano de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y que prevaleció en la Orden Dominicana, desde fines del siglo XVI. Pero al mismo tiempo nos permite comprobar el hecho histórico, dentro de la escolástica, que podríamos llamar de la *bifurcación del tomismo de la escuela de Salamanca*. Efectivamente, el tomismo de la escuela jesuítica está evidentemente inspirado en la actitud de los tomistas salmantinos, Vitoria y Soto; se mueve dentro de la tradición tomista y escolástica con el mismo espíritu que ellos; en cambio se formó otra corriente, de una interpretación de Santo Tomás casi siempre visto a través de Cayetano, y de una adhesión más material a sus enseñanzas, que precisamente se acentuó, según creemos, dentro de la escuela dominicana, por contraposición a las doctrinas y a la libertad que mostraban los jesuitas.

Como la mejor confirmación para esta ubicación histórica de Rubio que acabamos de precisar, hemos hallado un precioso testimonio, dado en nuestras regiones sudamericanas, en la antigua Provincia jesuítica del Paraguay, Chile y Tucumán, y todavía en vida del P. Rubio. Hemos hecho referencia a él anteriormente. Pero aquí nos interesa notar que cuando el P. Provincial Diego de Torres, de acuerdo con los profesores del Colegio Máximo que en 1613 y 1614 acababa de trasladarse de Córdoba a Santiago de Chile, eligieron como libro de texto el *Cursus* del P. Antonio Rubio, lo hicieron con conciencia de que respondía a las «doctrinas propias de la Compañía». Esto manifiestamente significa que aquellos profesores tenían conciencia de que Rubio las encarnaba, por lo menos en sus líneas generales. La conciencia de un cuerpo de doctrinas propias, existía ya en toda la Compañía, pues el P. General acababa de dar una orden para que se adoptasen en los estudios autores jesuitas, de modo que se enseñase «la doctrina propia de la Compañía». Es la mejor confirmación de que el tomismo de Rubio era el tomismo característico de los primeros filósofos y teólogos jesuitas⁹⁶.

⁹⁶ Cfr. supra, nota 3.

CONFLICTOS DE UNA EDUCACION CRISTIANA

POR ANDRÉ GODIN, S. I. — Universidad Gregoriana (Roma)

«La pédagogie chrétienne n'a pas encore mis au point, dans ses maisons d'éducation, un style de vie digne de la synthèse de liberté et d'autorité que la théologie catholique a depuis longtemps établie» (*Emm. Mounier, Traité du Caractère*, p. 522. Edit. du Seuil, Paris, 1946).

NUESTRO PROPOSITO

Siempre se requiere una gran dosis de buena voluntad para hacer examen de conciencia —salvo, quizá, cuando se trata del examen de la conciencia ajena—. Con los ojos puestos en los educadores de buena voluntad, nos hemos resuelto a escribir estas páginas, aprovechando al mismo tiempo su sinceridad y sus sugerencias. Presentaremos aquí algunos temas para *un examen de conciencia pedagógico*: ¿en qué campos y en qué medida la afirmación de Emmanuel Mounier sería valedera, hoy, para nosotros? Y ¿qué podemos hacer para centrar más la mentalidad de nuestros institutos de educación en torno a una auténtica teología cristiana de la educación?

Si algunos de los términos que emplearemos pueden parecer duros, esperamos se sabrá disculparnos: inmersos en las corrientes de nuestra época, no nos hallamos milagrosamente exentos de las desviaciones que trataremos de sacar a la luz de la conciencia, y no queremos arrojar la piedra a nadie. Se trata de una *confesión*, más que de una acusación. Pero mal puede pensarse en los remedios y las condiciones que devolverán la salud si no se hace primero un esfuerzo para llegar a adquirir conciencia de la naturaleza del mal.

LUZ Y PANTALLAS

Poco es lo que haremos con mejorar nuestras técnicas de selección, nuestros programas escolares y nuestros métodos de educación, si no tratamos de poner en claro *el fin* que los inspira, *el espíritu* que debe asegurar su aplicación y su eficacia. Entendámonos bien: estamos de acuerdo sobre los valores dinámicos fundamentales de una educación cristiana. Nuestras posiciones generales, filosóficas y teológicas, son seguras, y no nos faltan excelentes tratados que den las grandes líneas de una filosofía católica de la educación. La Caridad, la Fe, la Esperanza, la Vida Sacramental, el misterio de la Cruz y de la Gracia: he ahí, ciertamente, los pilares incommovibles de nuestra pedagogía cristiana. No se trata aquí de someterlos a juicio, ni de amputarles lo que veinte siglos de tradición y de reflexión católica les han aportado de estimulante y valioso.

Empero ocurre que, entre la profundidad del mensaje de la Iglesia y algunos valores caros al espíritu moderno, los educadores interponen, como una pantalla, las líneas oscurecedoras de un estilo de vida personal o semicolectivo que deforma en algo el espíritu de su enseñanza, y amenazan comprometer así el pleno desarrollo católico de los jóvenes cristianos que les han sido confiados.

Precisamente para diagnosticar algunas de estas desviaciones nos proponemos reflexionar aquí acerca de algunos valores esenciales de la educación cristiana. Cada uno de estos valores, como se verá, es susceptible de ser desviado según dos líneas de fuerza que se orientan psicológicamente en sentidos contrarios y que debieran, a nuestro parecer, armonizarse en un equilibrio dinámico particularmente estimulante.

Por una parte, celo intrépido, pero estrecho; por otra sentimentalismo generoso, pero vago: cada vez que un educador, una institución o una comunidad cristiana cede exclusivamente a una u otra de estas dos líneas de fuerza, aparece una lastimosa falsificación del ideal católico. Esta falsificación engendra casi inevitablemente en los no católicos (y a veces también en los católicos) una irritación, y aun un escándalo, que puede llegar hasta a oscurecer lamentablemente la significación del mensaje de la Iglesia. Por supuesto que es la gracia de Cristo la que debe

triunfar de estos exclusivismos y de estas insuficiencias que no deben asombrarnos demasiado. La Iglesia toda entera derivada del misterio de la Encarnación es, en su misma esencia, divina y humana. La transmisión fiel de su mensaje por medio de nuestras escuelas, nuestros colegios y nuestras instituciones es una obra igualmente divina y humana. No podemos escandalizarnos de ver en ella ciertas desviaciones psicológicas debidas a la debilidad humana. Empero, no por eso es menos cierto que en cada generación y en cada comunidad enseñante los católicos y su clero deben interrogarse a sí mismos para discernir cuáles son, en su época y en su medio, las desviaciones a las cuales más importa no ceder. Buscarán con sinceridad y pondrán a plena luz con valor los presupuestos filosóficos, brotados de sus propias disposiciones afectivas, que amenazan falsear la pureza y la plenitud de su enseñanza. Se examinarán lealmente a sí mismos para discernir en qué dirección —quizá demasiado exclusiva— llevan, a veces sin quererlo, a los que han sido confiados a su enseñanza.

VALORES CENTRALES Y DESVIACIONES

El problema, como se ve, es particularmente delicado. Se trata, para cada educador cristiano, de hacer un esfuerzo y reflexionar sobre sí mismo —y en parte *contra sí mismo*— para discernir en qué medida sucumbimos a ciertas tendencias que no son lo mejor que hay en nosotros.

Racionalismo de un «fanatismo clerical» —sentimentalismo de un vago sentimiento religioso: siguiendo cualquiera de estas dos líneas nuestra enseñanza puede verse torcida en alguno de sus elementos básicos.

Hemos optado por limitarnos en este artículo a algunos valores fundamentales de nuestro sistema de educación:

La libertad cristiana,
El pensamiento cristiano.
La espera cristiana.
La acción cristiana.
La culpabilidad cristiana.

Cada uno de estos valores puede ser víctima de una desviación procedente de un secreto *racionalismo*, estrecho y limi-

tador. Cada una de estas desviaciones, a su vez, puede ser rectificadas volviendo a la fuente *afectiva* que condiciona toda experiencia religiosa verdadera. Pero este movimiento afectivo puede ir demasiado lejos y acabar en una especie de sobrecompensación, también demasiado exclusiva. Haremos ver, para cada valor fundamental, cómo la gran tradición católica comporta estos medios de rectificación. Queda por cuenta de los educadores cristianos el asegurar el desarrollo armonioso de estos valores, y extender más la conciencia de estos problemas.

I. — LA LIBERTAD CRISTIANA

«Le tribun politique fascine, aliène le subconscient et réduit les hommes en automates. Lui disparu, l'illusion se dissipe. Le saint fait jaillir les énergies dormantes. C'est à son école que doit se mettre l'éducateur». (H. Lubienska de Laval, *L'éducation du sens religieux*, p. 91, Spes, Paris, 1946).

La antinomia de la libertad es la primera que se presenta ante el educador, y la más difícil de todas.

Si hemos de creer a B. Malinowski, la libertad sería materia de aprendizaje como cualquier otro hábito social. «The infant and the child learn to respond to conditioned stimuli of command, request, or signal. Reward is inherent in the process of teaching... *Human beings can be trained to be free*»¹. Según él, basta mantener ante el hombre una multiplicidad de elecciones perfectamente accesibles, para desarrollar su libertad. No creemos que la solución sea tan simple, ni que la libertad se reduzca exclusivamente a la facultad de elegir.

De todas maneras, no pretendemos tratar el problema filosófico o teológico. Sino más modestamente las simplificaciones empobrecedoras que algunos educadores introducen *psicológicamente* en su práctica cotidiana. Las tendencias de que vamos a hablar son en la mayoría de los casos practicadas sin haber

¹ B. Malinowski, *Freedom and civilization*, Roy Publ., New-York, 1944, p. 140.

sido formuladas. Son por ello tanto más peligrosas. Pues sus formulaciones serían probablemente rechazadas por la mayor parte de aquellos que tienen cargo de educar. Pero pueden servirnos útilmente de materia de examen.

a) *Tendencia racionalista: reducir la libertad a la facultad de obedecer.*

Esta tendencia se da en el educador como una tentación particularmente fuerte porque:

1.º puede considerársela como *aproximadamente exacta cuando se trata de niños muy pequeños*. En éstos, en efecto, la libertad poco desarrollada se confunde prácticamente con el cumplimiento, y luego con la aceptación, de consignas y de imperativos. Cuanto más pequeño es el niño, más se acerca a la verdad la tesis de Malinowski, de que es posible «amaestrar» la libertad humana.

2.º ofrece *muchas facilidades* a los educadores. Siempre es más fácil «amaestrar» niños que educar hombres, y también, por desgracia, manejar a los adolescentes y a los hombres como se trata a los niños. El grado de libertad a que tiene derecho un niño o un adolescente, en todas las etapas de su desarrollo, casi siempre ha sido subestimado por los educadores.

Experimentamos por otra parte una dificultad muy grande para dirigirnos a la libertad ajena, para solicitar al otro en tanto que libre, sin hacer sutilmente presión sobre algunos resortes o complejos afectivos que no siempre son lo que hay de más maduro en él. Son menester una delicadeza, un respeto, una simpatía de que muchos hombres son incapaces pues pocos reciben una educación que permita a sus riquezas afectivas desarrollarse hasta su plenitud. Por cierto, el hecho de orientar hacia Dios una parte o la totalidad de la propia afectividad, de suyo no ayuda a resolver el problema concreto. «El que no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo podrá amar a Dios a quien no ve?» (San Juan, Ep. I, 4, 20). El éxito considerable que alcanzan hoy día las consultas psicológicas o psiquiátricas encuentra aquí su principal explicación: un poco más que los otros, quizá, los psicólogos se esfuerzan por realizar esta actitud de «warm acceptance» (C. Rogers) que faltó a muchos hombres y mujeres

que la necesitan para desplegar su propia personalidad todavía embrionaria ².

3.º en el plano católico, por último, la tendencia a aproximar libertad y obediencia corresponde en cualquier edad a *una verdad parcial*. El hecho mismo de que la palabra de Dios se haya introducido en la historia humana inserta un factor de heteronomía en nuestras motivaciones últimas. Paul Blanshard saca de ahí su principal argumento para afirmar que el poder de la Iglesia se opone radicalmente al desarrollo de la libertad humana ³. Es evidente que no hay oposición fundamental; pero sabemos por experiencia que algunos educadores utilizan el principio de la obediencia cristiana a los preceptos de Cristo y de la Iglesia para cubrir y justificar cierta impotencia en cuanto al tratar al hombre en tanto que libre ⁴. En pocas palabras, no es la doctrina católica lo que constituye un obstáculo para la libertad; son los obstáculos psicológicos los que dificultan su asimilación completamente «madura» y libre. El educador se contenta muy fácilmente con una sumisión del comportamiento. Debe saber que una libertad que sólo se ejerciera bajo la forma de sumisión no puede escapar al infantilismo.

Lo que agrava de manera especial el peligro de la desviación de que hablamos es *la ansiedad* que experimentan muchísimos hombres en el momento en que debieran hacer uso de su riqueza esencial, la libertad. Todos, por supuesto, pretenden amar la

² Comprendemos perfectamente que el clero, en muchos países, tienda a alarmarse de esta corriente que lleva al consultorio del psicanalista a tantas personas que en otras épocas se habrían confiado al sacerdote. No creemos haya para esto otra solución verdadera y durable que la de formar sacerdotes y educadores que tengan una más rica capacidad de benevolencia y de simpatía, realizando así una mejor encarnación de la Caridad divina cuya representación han aceptado y que se esfuerzan por manifestar...

³ Véase *The Catholic Church and Politics. - A discussion on a vital issue* (Harvard, Law School Forum, Cambridge, 1950), p. 10 y sigs.

⁴ No se trata más que de una desviación en la práctica, y no en los principios. Pero, como muy bien dice Blanshard: «inherent in every social vital movement are the forces that may pervert and destroy it». (P. Blanshard, *American Freedom and Catholic Power*, Beacon Press, Boston, 1949, p. 305). La falta de Blanshard reside en que jamás acuerda a la enseñanza católica de la obediencia el beneficio del principio citado, reservándolo sólo para sus propios proyectos de resistencia al clero.

libertad y repiten a más y mejor los refranes de lo que llamamos «nuestra» democracia. Pero, si escarbamos un poco bajo las palabras, pronto nos daremos cuenta de que no se trata para muchos más que de liberarse de frenos, ir y venir según el capricho del momento.

En ocasiones esta deformación de la noción de libertad se expresa crudamente⁵; lo cual, por otra parte, es lo mejor. Pues las más de las veces, los defensores más ardientes de la libertad viven en una ilusión terrible: sólo se defienden en realidad a sí mismos, sus derechos, sus privilegios, su fortuna, su orden establecido. Pero se los cree sin más trámite cuando proclaman estar en el campo de los que defienden la libertad. Jamás pensaron que el verdadero defensor de la libertad como tal debía ser capaz de morir por la libertad *de los demás*. Esta última proposición les choca como una locura o les hace reír como una necedad.

Sin ir tan lejos, son en todo caso muy raros los que acceden a la facultad de comprometerse en profundidad, según la totalidad de su ser, de comprometerse de una manera que comprometa realmente su personalidad y les haga definitivamente responsables, vulnerables por parte de los demás, ligados a una obra o a una persona que ellos eligieron verdaderamente por sí mismos y no porque se les habría «amaestrado» a amarla.

Frente a esta clase de libertad, la mayoría sigue prefiriendo la prisión: las mil formas de prisión que los libran de comprometerse por sí mismos. Son éstos los que deforman la obediencia. Están a merced de la propaganda y del reclame; en lugar de opinión, tienen sus frases hechas, sus «slogans» y su periódico: a los treinta y cinco años ya han adquirido, en el medio (católico o no) en que viven, la dulce beatitud de las inmensas manadas de gansos.

Lo decimos con tristeza: muchos educadores cristianos utilizan la necesidad instintiva de conformismo, las reacciones co-

⁵ Así Miss Dorothy Fosdick, de Smith College: «Liberty in any realm is the lack of restraint not merely on what men care to do at the moment but on what they may care to do» (*What is Freedom?* Harper and Brothers, New-York, 1939, p. 11). Así entendida, la libertad es no sólo negativa en su esencia, sino absolutamente imaginaria. Esa definición jamás se aplicará a una conducta humana.

lectivas y las formas sutiles de presión social, para obtener comportamientos objetivamente correctos, pero casi desprovistos de valor humano (no decimos de valor sobrenatural: eso es secreto de Dios) porque no han sido elicitados con amor ni ratificados libremente. En estas condiciones, un comportamiento católico puede ser realizado por millones de individuos que viven en un grado muy elemental de libertad psicológica y de amor. Mas si viene una crisis político-religiosa o social-religiosa (miremos la historia de muchos países católicos de Europa), las condiciones cambian y todo el andamiaje se derrumba. Justamente, no era más que un andamiaje. Una parte esencial de la misión del educador había quedado frustrada.

Lo peor, como ya hemos dicho, es que los hombres no dejan de *desear* esa situación que los libra de muchas preocupaciones.

b.) Tendencia afectiva: «ama et fac quod vis».

A la inversa del espíritu «clerical» que se complace en las consignas, los imperativos y un obrar humano de resultados inmediatamente tangibles, la aspiración del hombre religioso escapa siempre más allá de las determinaciones, en la dirección de una Trascendencia absoluta, de un Ser que sea el «totalmente Otro» (ganz Andere) (R. Otto).

Conocemos el excelente partido que la apologética blonderiana supo sacar de este impulso de «la voluntad volente». Lo que no se ve tan claro, a veces, es que semejante motivación carece de fuerza real sobre un hombre cuya vida afectiva, desde la adolescencia, no ha sido desarrollada en esa dirección. Cuando el educador mantiene al adolescente estrechamente ligado a cierto conformismo, cuando se apoya demasiado en sus instintos de pasividad y de sumisión, en su pertenencia gregaria a la colectividad cristiana y en su necesidad de eficiencia en tareas limitadas al servicio de esa colectividad, tal educador prepara un hombre incapaz de dominar sus compromisos humanos, incapaz de captar el Trascendente como un valor, como un término apreciable para sus tendencias y sus deseos. Aun en caso de que viva según las reglas de una moralidad estricta, este hombre no tendrá el SENTIDO religioso, la nostalgia de un Amor absoluto, el gusto de «ponerse de manera absoluta en segundo lugar» (Ch.

Morgan). De ordinario semejante hombre perderá muy pronto el deseo de emplear su libertad en el plano de una generosidad personal cuya inspiración sólo puede venir de aquello que en él hay de mejor, de más profundamente él que él mismo —«intimior intimo meo» (S. Agustín).

El educador deberá pues favorecer osadamente este despertar del sentido religioso *más allá* de las tareas sociales y de los actos morales visibles y por todos conocidos. No se permitirá jamás emplear la totalidad de las potencias afectivas y del tiempo libre de los jóvenes que le están confiados en tareas, por buenas que sean, de acción exterior. Tampoco apreciará todo solamente en términos de eficiencia. Antes subrayará la inadecuación entre nuestras obras y el amor divino.

A menudo procederá por solicitudión, y no por mandatos; apelará al ser auténtico y profundo de aquellos que, en contacto con él, deben completar la obra de su maduración humana y religiosa. Se guardará, sobre todo, de hacer pesar sobre el subconsciente de sus educandos su propio prestigio, que bien puede pesar demasiado sobre jóvenes de 15 años, y adormecerlos así en una pasividad semi-consentida. No *se* substituirá a la voluntad de los jóvenes; sino que despertará en ellos una voluntad que decida por sí misma acerca de su ser, y quizá decida entregarse más a la Presencia que la solicita. «Il ne s'agit pas de déranger Quelqu'un en nous qui se propose et qui essaie de se mettre à notre place» (Paul Claudel).

Hemos de reconocer que la espiritualidad protestante, en algunos aspectos tan imprecisa y muelle, va en esta dirección. Karl Barth, haciéndose eco en sus sermones de la filosofía de Kierkegaard, repite hasta la saciedad que nuestra verdadera y única libertad, entre las trabas de este mundo, se establece en el plano de nuestra relación con Dios. Y sabemos que cierto tipo de hombre, y especialmente en la adolescencia, puede complacerse en una vaga ensoñación, un romanticismo sentimental, que lo aparta en cierta medida de sus compromisos más inmediatos y más imperiosos. Sabemos que una excesiva tolerancia, un amoralismo amorfo y un teísmo confuso pueden instalarse en algunos espíritus como compensación falsamente liberadora después de un exceso de restricciones familiares o sociales. Pero el abuso no puede aquí condenar el uso. *La facultad de amar más*

allá de lo visible sigue siendo un fundamento necesario de la educación religiosa. Si falta el sentido religioso, todo lo demás, a los ojos del cristiano, está privado de su significación plena y a la larga se revela incapaz de satisfacer al hombre. Tarde o temprano llegará el momento en que los mejores, los más cultivados de entre estos jóvenes se sentirán psicológicamente mucho más liberados que lo que sus educadores lo creen. Si todo les ha sido presentado hasta ahí en términos de sanciones y de imperativos, están perdidos para la moral cristiana. Pero si las grandes actitudes cristianas les han sido ofrecidas como lo que ellas son: *puros llamamientos de Cristo a su libertad*, entonces todavía hay serias esperanzas.

c) *Equilibrio católico de las dos tendencias: caridad obediente y caridad inventiva.*

Lo más precioso que Cristo trae al hombre, es la CARI-DAD: elevación de su facultad *de querer y de amar*.

Tomada aisladamente, cada una de las tendencias que preceden tiende a acabarse en una restricción ilegítima de la virtud teologal de caridad, cuya significación es empero tradicional en la teología católica.

Así como los teólogos no identifican simplemente la caridad con la obediencia sobrenatural, tampoco la libertad humana puede definirse adecuadamente como la aptitud para someterse. Hablar así sería descuidar el hecho de que la libertad del hombre está esencialmente «finalizada» hacia *el amor* y se ejercita así en una *búsqueda personal* de los medios por los cuales ese amor se expresa y llega a unirse con otro amor en una presencia reeíproca.

Psicológicamente, por otra parte, la libertad entendida como «self-supplied motivation»⁶ no puede llegar a ejercer su propia función sino sostenida y reanimada en ese contacto afectivo con otro y (o) con Dios que constituye el amor. De la misma manera como el niño no se atreve a avanzar sus pasos vacilantes en la habitación oscura o en el jardín hundido en la noche, si no siente

⁶ A este respecto, ver J. Doncel, *The Psychology of the will*, en *Mélanges Maréchal*. Edit. Universelle, Bruxelles, 1950, pp. 223-232.

tras él el amor comprensivo y alentador de una Mamá que lo anima a atreverse a ser más plenamente él mismo; lo mismo ocurre con la libertad si no se la sostiene y desarrolla en el amor. Y es por eso —creámoslo— que toda descripción de la libertad en sí misma acaba en un círculo vicioso, y «que preferimos llamarlo el misterio del querer»⁷.

El educador desconfiará, pues, de una teoría de la libertad que, en nombre del renunciamiento y de la obediencia, consagrará la inclinación del hombre a descargarse de su libertad sobre los factores biológicos o sociales que condicionan y limitan su acción y su felicidad. Desconfiará también de una pseudo-filosofía dinámica de la libertad que representa *la finalidad propia del espíritu* como una especie de dinamismo superior: sin duda que el sujeto humano sería libre de cumplir o no su finalidad (dado que esté moralmente obligado a ello), pero esta finalidad misma se presentaría únicamente como un conjunto de determinaciones preestablecidas y de obligaciones teóricas que debe asumir y realizar «libremente», un poco al modo como el alumno aplicado repasa a lápiz, en trazos plenos, el dibujo que la página del cuaderno le brindaba ya en líneas de puntos. Es ciertamente así como algunos no-católicos (y en particular Blanshard) se representan nuestra filosofía religiosa.

Entre los actos que ejercitan y construyen gradualmente nuestra libertad, hay actos que *prolongan* y actos que *crean*⁸. Los primeros no vuelven a poner en tela de juicio la orientación total de la vida ni los influjos culturales y sociales recibidos de la comunidad educadora. Dentro del cuadro constituido sea por compromisos anteriores, sea por valores socialmente poseídos, tales actos se limitan a conformarse a conductas predeterminadas, a reconocer valores objetivamente constituidos independientemente de ellos. Son esencialmente actos de obediencia, de reconocimiento. Pero hay también «actos que vuelven a poner en cuestión el fin mismo, que tocan las raíces de la libertad, el sentido mismo de la vida, el ser espiritual de la persona. Tales actos son creadores. Cambian la visión de un ser y el valor de

⁷ Ibidem, p. 232.

⁸ Retomamos una distinción de J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945, dándole una aplicación algo más amplia.

una persona... Estos actos son la impresión más profunda de la persona como tal, es decir, como creadora de sí»⁹.

La gracia, hay que añadir, eleva estos segundos actos tanto como los primeros.

El católico no hace pues solamente acto de religión cuando cumple sus «obligaciones religiosas». Ya sea un laico que sólo se preocupe del minimum exigido, o un religioso a quien los consejos evangélicos, sus votos y su regla rigen hasta en los detalles, queda aún ante ellos un amplio campo librado a su iniciativa personal, al brotar de su inventiva. No solamente tiene cada uno *su manera propia* de ejecutar las observancias (*omne individuum ineffabile*), sino que se halla, en cualquier cosa que haga, ante una inmensa región en la que su libertad *inventa* las conductas a adoptar, suscita mediaciones originales para expresar su amor y su fidelidad. Así el enamorado que, no contento con llegar gradualmente al corazón de la mujer que ama por las vías ordinarias que le trazan la educación, los usos y los ritos (ricos empero de esa sabiduría social que los siglos han puesto en ellos), inventa sin cesar formas particulares en las que su amor se encarnará de manera siempre nueva.

Lo mismo hay que decir que, laico o religioso, el hombre no es solamente religioso en aquello en que se asemeja a los demás, y en su sumisión, sino que lo es también (y a veces más) por aquello en que difiere, por lo que tiene de único y de nuevo, allí donde su libertad, ayudada por la gracia, construye la fisonomía definitiva y particular que tomará su personalidad *in Spiritu*.

Lo que hay que entender bien, lo que el educador debe a cualquier precio persuadir al adolescente, es que el *Espíritu de Cristo debe hacerse presente y operante así en los actos en que su libertad se construye legítimamente como en aquellos en que se desarrolla según los valores objetivos de lo sobrenatural cristiano*. Sin lo cual la acción divina y la acción humana serían escindidas en dos partes, que sólo coincidirían en el dominio —muy restringido para muchos laicos— de las observancias religiosas; sin lo cual el trabajo personal, la aplicación inventiva de cada hombre no añadiría, realmente y desde dentro, frutos

⁹ J. Mouroux, o. c., p. 143.

nuevos al Cuerpo Místico de Cristo; sin lo cual, por último, la gracia no podría ser concebida sino como una disminución de la libertad, presente solamente ahí donde la libertad es *pasiva*, siendo así que ella es, en cambio, la exaltación y el coronamiento de su *actividad* ¹⁰.

No es sólo, pues, para conformarnos a las conclusiones de los psicólogos, sino antes para seguir las grandes líneas de la teología católica, que debemos enunciar las *conclusiones prácticas* siguientes:

1.º El educador católico, porque es católico, se esforzará por hallar *la dosis exacta de obediencia y de libertad inventiva* que conviene a cada etapa del desarrollo humano. Dejará libres y sin control coercitivo todas las actividades que no se requieran para evitar un mal en sí, desde que la edad permita hacerlo. Encarárará serenamente el ligero déficit que de ello pudiera seguirse en la observancia *externa*, diciéndose a sí mismo que los que fueron observantes lo fueron libremente. Pues ¿dónde se hará la educación de la libertad, si se la descuida en nuestros establecimientos de educación?

2.º Aun en las etapas en que un freno o un cierto aprendizaje se imponen, el educador ofrecerá al menos *un ambiente que favorezca los valores superiores: libertad-amor*. Este ambiente existe ahí donde el maestro tolera amplias diferencias individuales todas las veces que ellas son posibles, y donde aprecia ciertas virtudes humanas: sinceridad, fidelidad, altivez, amistad... *aun cuando ellas hagan más difícil su misión*.

3.º El educador católico, por último, estudiará sus técnicas y sus métodos en función del *fin espiritual* a alcanzar, y particularmente *en función del amor*. Las sanciones, por ejemplo, no serán apreciadas por el resultado que obtienen, sino que serán juzgadas según este criterio: «Esta sanción ¿ha obtenido *finalmente* que dos almas se estrechen más en el amor, o que se opongan sordamente en el odio?» ¹¹. En el caso de actos no-confor-

¹⁰ En las págs. 90 y sigs. de su admirable obra *Moral y Cuerpo Místico* (Ed. Universelle, Bruxelles, 1941), el P. Emile Mersch ha demostrado muy bien que la gracia, al alcanzar nuestra libertad en tanto que libertad, la hace más que nunca activa y creadora de sí en el amor.

¹¹ Ed. Froidure, *Les sanctions en éducation*, p. 15, Desclée-De Brouwer, Bruxelles, Paris, 1949.

mistas, aun sabiendo remediar con una energía proporcionada el error o la desobediencia, el educador se esforzará empero por reconocer y quizá hacer reconocer la calidad de la intención inspiradora. Utilizará lo menos posible los argumentos gregarios basados en el respeto humano o el miedo a la risa de los demás. Preparará así individuos verdaderamente libres, capaces de simpatía y de amor reales, y finalmente capaces de hacer producir todos sus frutos al germen de Caridad que el bautismo puso en ellos.

Tal educador reproduce en pequeño, en su clase o en su institución, las maneras de obrar del Señor cuando se plegaba a ciertas exigencias del escéptico Tomás, se negaba a condenar a la mujer adúltera y *amaba* al joven rico en el momento mismo en que éste iba a rehusar un camino más perfecto pero *libre*.

Y si se condena a este educador por haber sido menos eficiente, o si se le reprocha no haber desarrollado la personalidad de sus alumnos según las reglas «standard» del triunfo y de la dicha fácil, releerá en su misal los tres relatos a que acabamos de aludir y pedirá al Señor el secreto de realizar todavía mejor *la austera Caridad y la terrible Discreción de Dios*.

II. — EL PENSAMIENTO CRISTIANO

«Todo el que cree adhiere a lo dicho por ALGUIEN. Así lo que aparece como principal, y que tiene en cierta manera valor de fin en toda creencia, es la persona a cuya palabra presta uno su adhesión. En cuanto a los detalles de las verdades afirmadas, en esta voluntad que uno tiene de adherir a alguien, se presentan, por así decirlo, como secundarios». (Sto. Tomás, *Sum. Teol.*, II-IIae, q. 11, a. 1).

Las antinomias que hemos desarrollado con bastante extensión a propósito de la libertad se repiten, casi según el mismo esquema psicológico, a propósito del pensamiento cristiano. Es el mismo problema, la misma tensión entre dos términos que hay que conciliar. Podremos ser en este caso más directos y concisos.

a) *Tendencia racionalizante: reducir la verdad a la posesión de determinaciones conceptuales acabadas.*

Esta tendencia proviene de que:

1) necesariamente *expresamos* la verdad mediante *conceptos*, determinaciones abstractas recortadas primitivamente según los contornos de los objetos materiales (cf. Bergson).

2) debemos *poseer socialmente* la verdad en fórmulas comunicables, enunciados verificables y precisos.

Las definiciones dogmáticas, cubiertas por la autoridad del Magisterio infalible de la Iglesia, constituyen la más alta asunción, a un nivel sobrenatural, de estas dos necesidades inherentes a la naturaleza humana.

El catecismo, empleado con tanto fruto en nuestra educación elemental desde la época de la Reforma católica, obedece a las mismas necesidades.

Empero, sería mutilar extrañamente el pensamiento cristiano limitarlo a ese trabajo de asimilación conceptual y dogmática.

Esta tendencia empobrecedora se identificaría prácticamente con el racionalismo, desviación del pensamiento reflexivo que consiste en no tener en cuenta sino las realidades susceptibles de ser expresadas en conceptos claros y distintos; en no tener en cuenta más que los «elementos de representación» (J. Maréchal). En la esfera religiosa, conduce al *dogmatismo* puro, a concebir la fe como una humillación de la inteligencia, una adhesión a enunciados dogmáticos desprovistos de significación, fundados en una credibilidad racional pero extrínseca. En la esfera de la educación, conduce al abuso de los libros de texto y a la insistencia excesiva en el argumento de autoridad («lo dijo Dewey» dicen unos... «lo dice la Iglesia Católica» dicen otros).

Esta tendencia se afirma muy fuertemente en la enseñanza, porque sirve precisamente para la parte estrictamente *comunicable* de la verdad, que es el objeto primero y directo de una enseñanza. Tomada al pie de la letra, haría imposible todo despertar artístico, esterilizaría toda aptitud inventiva en el alumno y suprimiría así toda vida auténticamente religiosa separándola de su fuente y de su término, Dios, que está por esencia más allá de las determinaciones conceptuales.

Esta tendencia, por último, corresponde en parte a la naturaleza de la inteligencia humana, conceptual y racional. El espíritu humano tiene necesidad de conceptos y de razonamientos; pero si no hubiera más que eso no escaparía a una visión del mundo esencialmente fastidiosa, que es precisamente la que algunos pensadores no católicos atribuyen al «dogmatismo romano».

b) *Tendencia afectiva: el pensamiento cristiano como presentimiento de una presencia divina y abandono a la palabra de Dios.*

Esta perspectiva cuyo valor religioso ha sido recordado recientemente por la teología protestante (de Schleiermacher a Barth) es, a primera vista, el polo opuesto del racionalismo.

Librada a sí misma, conduciría a dos aplicaciones excesivas:

1) En el plano del pensamiento religioso, sostiene que los conceptos no tienen poder de verdad en sí mismos, y que el sistema conceptual sólo nos entrega la verdad en función de una opción cuyo resorte ha de hallarse en la voluntad y no en la inteligencia.

2) En apologética, tiende a ver como sospechosa toda empresa para «justificar la fe», a negar los argumentos exteriores de credibilidad, a acercarse a algunas expresiones exageradas (credo quia absurdum) que el Concilio Vaticano ya ha juzgado al afirmar la conformidad de la fe con las exigencias de la razón y la posibilidad de fundarla en signos de credibilidad convincentes (Denz. 1790 y 1812).

No examinaremos aquí en qué medida el enfoque protestante implica, aun psicológicamente, una simplificación de la realidad, un agnosticismo que es pariente próximo de un racionalismo larvado (cf. en Barth su oposición decidida a toda filosofía de la analogía). Sin duda ninguna, un pensamiento religioso semejante, cuya verdad, en última instancia, derivaría de la elección, difícilmente escaparía al relativismo¹².

¹² Pío XII, en su reciente encíclica *Humani generis*, nos previene contra una teoría conforme a la cual «el hombre, desde que no puede decidir con certeza mediante su razón lo que es verdadero y debe ser aceptado, se vuelve hacia su voluntad, por cuyo medio escoge libremente entre opiniones opuestas».

Contentémonos por ahora con hacer notar que, del lado católico, las teorías más recientes acerca de la fe acuerdan un lugar más amplio al elemento de confianza y abandono que funda todo conocimiento verdaderamente religioso, así como a «una cierta percepción inmediata de la acción divina en el alma y, fuera de ella, en la Iglesia»... (Entiéndase bien) «la fe... halla empero en la consideración racional de los motivos de credibilidad un apoyo psicológicamente necesario en circunstancias normales»¹³.

Esta orientación ¿quedará en pura teoría teológica, sin producir ningún efecto en la educación religiosa? No lo creemos así. Quizá se ha exagerado a veces indebidamente, en nuestra enseñanza, el papel de las «pruebas» y de la «evidencia» de la Revelación¹⁴.

Nos asombramos de que tantos adultos y universitarios pierdan la fe, poco después de haber salido del colegio o la escuela. ¿Es que acaso no habían adquirido, en muchos casos, la costumbre de abordar el mensaje divino *con un espíritu de investigación y de conquista*, como quien aborda una ciencia, con exigencias racionales y una mentalidad pseudo-científica? Por desgracia muy a menudo dejamos inexploradas, cuando se trata de la fe, sus facultades innatas de innovación, de esperanza y de libre generosidad.

Y ¿por qué no decirles, cuando se trata de los dogmas, que la afirmación de los dogmas no es sino poca cosa, y que *para poseer la verdad de los dogmas hay que dejarse poseer por ellos y pensarlos mientras se obra según su espíritu*. «Las verdades que se refieren a Dios y a la relación entre Dios y los hombres, sobrepasan completamente el orden sensible y exigen sometimiento y abnegación de sí para ser puestas en práctica y para influir en la vida práctica» (Enc. *Humani Generis*).

¹³ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, p. 736, Warny, Louvain, 1945.

¹⁴ Habría que meditar aquí las observaciones de J. Mouroux acerca de la oscuridad de la fe (*Recherches de Sciences religieuses*, 1939, t. 29, p. 80-83), y las del P. René Thibaut en *Le sens de l'homme* (Ch. III, *Le silence de Dieu*, p. 49 y sigs., Paris, Desclée, De Brouwer, 1942).

c) *Equilibrio católico: los dogmas como verdades abstractas y como presencia de Cristo.*

Lo que de esencial aporta la revelación al educador del pensamiento religioso, es la naturaleza misma de la FE. La fe católica es un *impulso de amor* («Fides movet per viam voluntatis», dijo Santo Tomás) por encima de las determinaciones conceptuales; es también, y por identidad, adhesión dogmática: *sumisión a la autoridad divina y eclesiástica y conocimiento religioso* mediante enunciados definidos.

Conviene, por lo tanto, que tenga amplio lugar en la enseñanza cristiana el *principio de autoridad* (fides ex auditu), no solamente porque los enseñados son niños, sino también porque son cristianos. Conviene que el catecismo y los dogmas sean estudiados como un conjunto de determinaciones abstractas, que se ofrecen a la memoria con las precisiones técnicas que la historia de la Iglesia ha aportado a ellos. Pero es preciso también que se les diga, que se les muestre a los educandos que esos dogmas tienen por sí mismos *un valor de vida*, y que el conjunto dogmático y sacramental presentado por la Iglesia no es sino una explicación unificada y una aplicación detallada de lo que fué el Cristo de los Evangelios y de lo que El es hoy en cada cristiano ¹⁵.

Y esto no es tan difícil. Pues, como magníficamente escribía el P. Emile Mersch: «Quienes escuchan no son la *tabula rasa*, ni el desierto que hay que hacer florecer; son ya, pero en términos de vida, de crecimiento y de gracia, eso mismo que hay que explicarles en términos de especulación, de explicaciones progresivas y de dogmas. Lo que ellos *son* así por Cristo rinde testimonio de lo que se les *dice* en nombre de Cristo... Se puede

¹⁵ Véase en este sentido: A. D. Sertillanges, *La vie catholique* (2 vols., Paris, Gabalda, 1929-1937); Lippert, *Credo* (Fribourg, Herder, 1917-1923); G. Delcuve, *L'enseignement moderne de la religion et la vie surnaturelle* (Nouvelle Revue Théologique, 1939, p. 281) y la colección de manuales de religión TEMOINS DU CHRIST. Esta colección (de la cual hay traducción castellana) está compuesta enteramente dentro de este espíritu, así como la revista internacional de educación religiosa *Lumen Vitae* (Catechetical Institute, S. Paul, Minnesota).

ir adelante con seguridad, *quia parata sunt omnia*: todo está dispuesto para la enseñanza que va a venir»¹⁶.

El educador cristiano y especialmente el profesor de religión evitará pues las tendencias exclusivas esforzándose por realizar las siguientes *aplicaciones prácticas*:

1.º No subestimar, pero tampoco exagerar el papel de las pruebas en la adhesión al catolicismo. La fe no es libre en el sentido de que muchas visiones del mundo (la visión cristiana y las visiones no cristianas) serían igualmente portadoras de verdad, con tal que el individuo haya adherido a ellas por una especie de opción. Pero la fe no es racional en el sentido de una evidencia lógica y que obligue, como en matemáticas o en geometría. La doctrina católica es un sistema de verdades vitales; las disposiciones subjetivas iluminan y oscurecen la certeza moral de su credibilidad, ya sea según los individuos, ya alternativamente en el mismo individuo; el conjunto mismo se presenta como un llamado y una invitación de un Ser personal que es a la vez el fundamento y el objeto principal de esta doctrina: Nuestro Señor Jesucristo.

2.º El profesor de religión indicará pues con precisión cómo el conjunto de los dogmas y algunos de ellos en particular son para los hombres *un medio de entrar en comunicación y en comunión* con las Personas divinas (Trinidad), con el Verbo hecho carne (todos los dogmas derivados de la Encarnación) y con los miembros de la humanidad que les han sido asociados de una manera especial (dogmas de la Mariología, canonizaciones, etc.). El esplendor de estos dogmas, es que nos permiten instaurar *un diálogo* en un dominio de relaciones personales en el cual estábamos naturalmente destinados a permanecer lamentablemente mudos.

3.º El profesor de religión mostrará también con cuidado cómo los dogmas cristianos *modifican realmente algunos comportamientos* frente a los hombres y al mundo. No temerá decir a los niños, a los adolescentes que le escuchan, que la significación profunda de toda esta enseñanza sólo se les hará manifiesta *progresivamente* y quizá mucho más tarde, en el correr de sus

¹⁶ E. Mersch, *Le professeur de religion* (IIIe Congrès catholique de l'enseignement, p. 138, Bruxelles, Van Muysewinkel).

vidas de adultos, según la medida de la gracia divina y de su generosidad.

4.º El profesor, por último, no vacilará en mostrar cada vez que le sea posible que el pensamiento católico aún no ha terminado de elaborar el tesoro que le ha sido confiado. Algunas implicaciones todavía le están selladas: no le serán accesibles sino lentamente, con la ayuda del Espíritu que no puede fallar. Esto es cierto aun para el saber científico que penetra el sentido y las fuerzas del mundo material y psíquico. Con más justa razón lo será para los dogmas cristianos que apenas si han *comenzado* a entregar a los hombres las riquezas insondables del Misterio de Cristo en su relación con las fuerzas cósmicas y psicológicas ¹⁷.

En numerosos puntos, la doctrina católica presenta en nuestros días opciones, un sistema de alternativas respecto de las cuales el Magisterio aún no ha tomado posición. Para limitarnos a tres ejemplos, citemos la opción entre la visión escatológica y la visión evolucionista de la historia cristiana ¹⁸: ¿cuál de las dos se adapta mejor a la doctrina escrituraria y patristica?; la opción entre los diversos tipos humanos que puede engendrar cada vez más conscientemente la educación de los niños pequeños según los «patterns» trazados por la psicología moderna ¹⁹: ¿cuál se orienta más en el sentido de los valores cristianos?; la opción entre ciertas teorías sociales o socio-biológicas ²⁰: ¿cuál corresponde mejor a la moral católica tradicional?

Es así como el buen educador católico, junto a los puntos seguros y a los resultados definitivos, sabrá abrir sus ventanas hacia el campo inconmensurable que espera ser explorado por el pensamiento cristiano. Evitará hacer lo que esos periódicos que proclaman día a día que «la Iglesia» ha tomado posición en tal o cual disputa ruidosa, cuando sólo se trata de algunos de

¹⁷ «The appropriate method is to soak oneself in the dogmas of the Church and in the thought of its best thinkers and then humbly and courageously to venture out on a voyage of discovery» (M. d'Arcy, en *Thought*, June 1950, p. 295).

¹⁸ L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, en *Bijdragen*, 1949, III, p. 225-240 (Roermond, Maaseik, Netherlands).

¹⁹ A. Godin, *L'agressivité sublimée: divergences psychanalytiques et spirituelles*, en *Psyché*, mai 1950, pp. 386-399.

²⁰ W. J. Gibbons, *The Catholic Value System in relation to human fertility*, en *National Catholic Rural Life Conference*, pp. 108-134.

sus representantes, y a veces los menos calificados. Mostrará cómo *los laicos* tienen a su cargo un papel irremplazable para que el depósito sagrado, que nos ha sido revelado desde hace siglos y siglos, continúe desplegándose y produciendo sus mejores frutos.

Verá entonces el educador que los rostros se iluminan y la atención de sus oyentes se despierta. Pues acaba de revelar, por primera vez para muchos de ellos, que el pensamiento cristiano no consiste en repetir con aburrimiento una lista de interrogantes que tienen ya su respuesta preparada, sino que consiste en desprender con audacia y a veces con un estremecimiento de ansiedad las secretas implicaciones de la más turbadora doctrina que el mundo haya conocido jamás.

III. — LA ESPERA CRISTIANA

«Obrar como si todo debiera venir de Dios y rogar como si todo debiera venir de nosotros» (San Ignacio).

Un hombre no se define tanto por lo que actualmente es, cuanto por lo que espera. Y lo mismo los pueblos y las comunidades.

Al igual que la Caridad y la Fe, la Esperanza cristiana puede desviarse según dos líneas de fuerza que hay que distinguir bien.

a) *Tendencia racionalizante: ir hacia la salvación con suficiencia y en tren de conquista.*

Cedemos a esta tendencia que, repitámoslo, contiene una parte de verdad, cada vez que

—hablamos del *cielo* como de la posesión de *un bien* (vocablo abstracto con resonancias egocéntricas) y de una dicha a los cuales la simple ejecución de algunos deberes morales da *derecho* (término jurídico);

—abordamos aquí la *fe* como un *privilegio* y la *caridad* como una *superioridad*, cuando en realidad estos dones de Dios son ante todo llamados a una mayor responsabilidad;

—*oramos* en un espíritu de suficiencia tranquila, o según «recetas», prácticas materiales que garantizan más o menos el *éxito* (restos de superstición);

—nos sentimos altamente *morales* cuando simplemente hemos sido *moralistas* o, lo que es peor aún, *ritualistas*;

—nos creemos *hombres de Iglesia* cuando no somos más que *canonistas* ²¹;

—nos pretendemos *liturgistas* cuando apenas si somos *rubricistas*.

Todos estos rasgos sirvieron ya a Molière para escribir su *Tartufo*, pero... ¿quién de nosotros puede juzgarse totalmente exento de ellos?...

Esta seguridad demasiado tranquila choca a quienes no participan de la vida católica, «esa insolente seguridad que se apoya sobre el dogma más que sobre la fe» (Cronin).

Deriva fácilmente, en los educadores, hacia cuestiones profanas o compromisos humanos, por otra parte perfectamente legítimos. No faltan católicos americanos que creen que América ganará la próxima guerra *porque* defiende la libertad del hombre religioso; tampoco faltan católicos franceses que creen que Francia jamás podrá ser sometida y «perder su alma» *porque* ella es «la hija mayor de la Iglesia»; ni faltan católicos italianos que creen que el Papado quedará perpetuamente en Roma *porque* la Iglesia ha sido «romana» en la casi totalidad de la serie de sus Papas hasta nuestros días. No decimos que estén errados en lo que afirman; sólo pretendemos que su motivación es ilusoria y que emparenta peligrosamente una esperanza profana con una aparente certeza proveniente de la religión.

Se ha dicho que el católico debía estar presente en el mundo no sólo para salvarlo sino también para hacerlo triunfar. Es teo-

²¹ «En la Encíclica sobre el Cuerpo Místico de Cristo hemos expuesto cómo la Iglesia llamada *jurídica* es ciertamente de origen divino, pero no es toda la Iglesia; cómo representa en alguna manera el *cuerpo* que debe ser vivificado por el espíritu, es decir por el Espíritu Santo y su gracia» (Pío XII, A. A. S., XXXVI, 1944, n. 228, Alocución a los canonistas).

lógicamente seguro que los hombres de buena fe serán salvos. Mas no ha sido garantido absolutamente por Dios que el mundo no zozobraría en el caos. Se trata de una cuestión de confianza humana y de optimismo natural: nada más. El católico no puede limitar su esperanza, en este punto, a reconocer un «triunfo» humano, por alto que sea. Los millares de cristianos y de hombres de buena voluntad que sucumbieron en los campos de concentración, pudieron creer al morir que eso era el fracaso de sus más caras aspiraciones. Pero su esperanza cristiana podía y *debía* estar más allá. La esperanza más hermosa, dijo Charles Péguy, es cuando ya no hay más esperanza. Los cristianos que nosotros formemos deben ser capaces de vivir y de desarrollarse espiritualmente aun en campos de concentración.

b) Tendencia afectiva: esperar la salvación «con temor y temblor».

En oposición a esta autosuficiencia religiosa y a estas esperanzas, a veces ingenuas, en victorias humanas, el pensamiento existencial contemporáneo ha subrayado todo lo que hay de «absurdo» en el destino del hombre.

Ocurre que el hombre moderno, en el seno de un mundo cuyos secretos y fuerzas va progresivamente conquistando, corre una extraña aventura. En ese mundo que él pretende haber cortado a su medida, se halla cada vez más incómodo, cada vez menos «at home». La impresión de abandono y de derelicción, de estar arrojado brutalmente en un mundo hostil (Heidegger) se le impone más que nunca y se justifica en una filosofía paralela.

Se ha dicho que son ésas consecuencias de un mundo turbado por las guerras, y que esas consecuencias son mucho más válidas para Europa que para América. Pero ¿no es eso sobre todo la contraparte de esta progresiva racionalización que va realizándose ante nuestros propios ojos? El temor respetuoso del primitivo ante la naturaleza, la atracción ansiosa que se apodera de él cuando se dirige a los dioses, todo eso está muy lejos de nosotros, y nuestros niños aprenden muy pronto que las cosas y los animales no tienen alma, que no hay nadie detrás de los fenómenos de la naturaleza, y que aun el mismo Cielo se merece

con una buena conducta, con ir a misa los domingos y con algunos sacrificios bien determinados.

Por un extraño contragolpe (que los psicólogos conocen muy bien) esta racionalización exagerada desencadena una afectividad angustiada. La necesidad inhibida de tener ante sí una zona de misterio, una benevolencia dispuesta a socorrernos, un Dios-Providencia o un Dios-Caridad, existe siempre y acosa el corazón del hombre; pero, rechazada por el medio ambiente y el tipo racionalista de educación en que estúpidamente se ha convertido la nuestra, no halla ya otra expresión que un grito de desesperación, como el grito del niño cuyo amor asiste impotente a la muerte de su madre.

¿Puede la esperanza religiosa elevarse sobre este llamado desalentado?

El filósofo francés Gabriel Marcel piensa que sí. La desesperación —dirá— no es sino la ausencia de esperanza; pero «las esperanzas» del hombre están fijas a fines precisos, a proyectos limitados. El impulso de la esperanza, precisamente, invita a esperar contra toda esperanza, a apelar al socorro divino en el momento mismo en que toda razón humana de esperar desaparece. El día en que se derrumba nuestro último ídolo, el rostro de Cristo se perfila sobre el velo de la Verónica.

Nuestro último ídolo, hemos de confesarlo, somos nosotros mismos. Es nuestra confianza, no exenta de suficiencia, en que hemos hecho lo mejor posible, en que atesoramos méritos para el cielo como quien pone sus ahorros en un banco seguro, en que hemos dicho nuestras oraciones y nuestras confesiones son bien claras. ¡Ay! todo este instrumento de la piedad cristiana, organizado por Cristo con amor y regulado en sus detalles por la Iglesia en el transcurso de los siglos, ¿no se convierte así en una pantalla que nos vuelve sobre nosotros mismos y nuestras «buenas obras» y nos separa de estas otras verdades devorantes: «Ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», «el que dice que ama a Dios y no ama a su hermano, es un mentiroso», «nadie puede saber (con certeza absoluta, y salvo una revelación) si es digno de amor o de odio». Sabido es que los protestantes insisten en el sentido de este último enunciado; pero ya había preocupado a Pascal. En el momento en que se rasga el velo que cubría nuestras semi-intenciones rectas y nuestros secretos

rodeos, en el momento en que a todo el mundo creado, incluso nosotros mismos, se lo percibe como a punto de fallar, un sobresalto religioso irrumpe en *la conciencia viva de una profunda insuficiencia y aun de una radical culpabilidad*. Sin duda, dejado sin contrapeso, este sobresalto difícilmente iría más allá de *la angustia religiosa y el deseo* de la Fe²², si no recibiera ningún refuerzo proveniente de la gracia y de los auxilios exteriores ofrecidos por la Iglesia visible. Creemos empero que este momento ansioso representa el fundamento natural de la la oración y de la humildad, y que está perfectamente justificado por la desproporción fundamental que subsiste, en cualquier estado de causa, entre nuestra salvación y nuestras buenas obras en tanto que nuestras.

En una palabra, pensamos que sin una migaja de ansiedad en el corazón el cristiano se expone mucho a rebajar su esperanza al nivel de la «espera» humana.

c) *Equilibrio católico: «Obrar como si todo debiera venir de Dios y rogar como si todo debiera venir de nosotros».*

La célebre fórmula afirma a la vez que *la acción* cristiana debe estar penetrada de humildad y de esperanza, y que *la oración* cristiana debe ser un llamado ardiente y angustiado en la viva conciencia de nuestra insuficiencia personal²³. Quien realice esta fórmula no verá su vida escindida en dos partes: la primera reservada a la oración, y en la que como buen quietista lo espera todo de Dios; y la segunda consagrada a la acción, en la que sólo contaría con sus fuerzas, como buen pelagiano. No; es en la vida entera donde el espíritu católico reúne y compagina *la certeza tranquila de la esperanza y la invocación a veces inquieta de la oración*.

Una cierta inquietud es como un estado normal del alma

²² Acerca de la probable impotencia de superar el *deseo* de la fe, en que vivió Kierkegaard, ver A. de Waehrens, en *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 337 (Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1942).

²³ Citamos la célebre fórmula de San Ignacio en el enunciado que parece más correcto y más fiel según sus biógrafos (ex. G. Hevenessi, *Scintillae Ignatianae*, p. 8, Anvers, s. a., que remite a Nolarci y a Ribadeneira). Muchas veces se invierte esta fórmula mas nos parece entonces extremadamente banal.

cristiana. Inquietud de nuestra santificación y de la santificación del mundo. Inquietud acerca del fin a cumplir y de los medios a emplear. «Espero el Cielo que tengo que merecer, y los medios para llegar a él». A decir verdad, nada poseemos aún. Todo nos es *ofrecido* por Cristo, y todavía puede ser que sólo a medias lo tomemos. La esperanza cristiana no es certeza sino en Dios; respecto de nosotros mismos es toda inquietud; es una oración que se formula temblando y sin embargo con alegría.

No es cuestión de receta ni de fórmula que pueda garantizar al educador que no falseará el sentido de la esperanza teológica. Sólo se trata aquí de afirmar y purificar su propia calidad de alma: «Only souls that are profoundly Christian, that are lost and saturated in the mystery of Christianity, will be able to act creatively and purely, without stain, without impurity, in the existential order of the Society»²⁴.

Sin duda, nuestra enseñanza podría recordar útilmente, guardando la debida medida:

1.º que ningún hombre, en última instancia, puede fiarse de sí mismo para saber «si es digno de amor y de odio»;

2.º que cada uno debe esperar y recibir de sólo Dios su porvenir espiritual;

3.º que la esperanza cristiana nada nos dice acerca del triunfo temporal del mundo, de una nación o de un partido;

4.º y que toda gracia recibida es una vocación y una responsabilidad, más bien que ser un capital y un privilegio.

Empero, no será una fórmula, más o menos exacta, lo que el joven conservará después de algunos años, ni ciertos matices teóricos, ni tampoco ciertas distinciones sutiles: será más bien el modelo inmediato que tuvo ante sus ojos: *el testimonio personal y viviente de sus maestros y de sus educadores*. Los factores operantes de nuestra tercera antinomia (espíritu de insuficiencia y seguridad de la fe) no son comunicables como una fórmula química o una ecuación algebraica. O bien serán vividos por los maestros, formados durante largo tiempo en la escuela de Cristo, e impregnarán entonces la clase y el colegio, como un espíritu, y una mentalidad; o bien cesarán de ser factores operantes.

²⁴ W. F. Lynch. en *Thought*, Sept. 1950, p. 463.

Queríamos pues un educador psicólogo y experimentado, pero que desconfíe de su psicología y de su experiencia; un educador que esté al corriente de las técnicas modernas, pero que no se fíe demasiado de su técnica ni se descansa sobre ella; un educador piadoso, pero que no crea haberlo hecho todo cuando ha comulgado por sus alumnos; un educador que suscite la práctica, lo más fiel posible, de la misa y de los sacramentos, pero que no aprecie ingenuamente el verdadero nivel espiritual de la clase midiéndolo por las estadísticas de comuniones, de visitas al Santísimo o de limosnas recogidas para las misiones.

¿Es una quimera esperar maestros tales? De ninguna manera. Los descubrimos en cada Instituto de enseñanza superior que visitamos, los hemos conocido en nuestro propio colegio (y fué ello una gracia bien grande) y sabemos que en la más humilde escuela de algún pueblecillo hay un maestro ignorado, una religiosa anónima que realiza hoy mismo, y sin saberlo, todas las exigencias de la paradoja casi impensable de la esperanza cristiana.

IV. — LA ACCION CRISTIANA

«L'apostolat, ce n'est pas *se* donner aux autres, mais leur donner *Jésus-Christ*, mais laisser *Jésus-Christ* se donner lui-même aux autres au delà de notre propre effacement» (A. Hayen, *Le désintéressement de l'Action Catholique*, Edit. du Centre Catéchétique, Bruxelles, 1946).

La calidad de nuestra esperanza determina la calidad de nuestra acción. Las antinomias de la acción cristiana derivan, en suma, de las antinomias de la esperanza cristiana. Los medios que elegimos para la acción no pueden ser indiferentes al fin que los inspira. Si nuestro fin es uno a largo plazo, no podemos comprometerlo atropellando la vida de los demás con nuestras pequeñas «políticas» a corto plazo. Es el Reino de Dios y su justicia (que es amor) lo que debe inspirar la elección y la utilización de los medios auténticos del apostolado católico. La muerte de Cristo en la cruz no era una derrota, porque Su esperanza estaba puesta mucho más allá.

- a) *Tendencia racionalizante: unificar el mundo en una perspectiva única (la nuestra), y por todos los medios.*

Esta tendencia es una *simplificación empobrecedora* de la misión confiada a los hombres por Cristo, de introducir en toda la creación Su gracia y Su espíritu. Identifica con el orden sobrenatural nuestros prejuicios culturales y nuestras impaciencias; no tiene en cuenta la diversidad de las conciencias y de las civilizaciones, la lenta maduración de los individuos y de los pueblos: sacrifica importantes valores humanos (la libertad, el respeto de la sinceridad ajena, el amor en todos sus niveles) a ciertos resultados superficiales o provisorios (estadísticas «consoladoras», conformidad exterior); socava la infinita variedad de lo real para introducir allí —a veces en nombre de Cristo— un sueño racionalista de *uniformidad*, como esos niños mimados y caprichosos que querrían obtener de sus padres que derriben el viejo roble centenario porque les incomoda para remontar el barrilete.

Esta tendencia ha suministrado a los no-creyentes los temas del «despotismo religioso», de la invasión destructora del clero en los valores temporales, legítimamente perseguidos por sí mismos: ciencia, arte, política, cultura, para hacerlos servir cueste lo que cueste a sus fines clericales.

En el límite, esa tendencia conduciría a perseguir un fin por no importa qué medio, aun si ese medio fuese inmoral o de mala fe. Es un maquiavelismo integral, del cual quiero creer que nos precavemos lo suficiente. El exceso a que sucumbimos aun sin saberlo se definiría como un maquiavelismo moderado: no hacer caso de *la relación entre ciertos medios (aun medios honestos) y el fin perseguido*.

La *presión moral* de cualquier especie, para obtener un comportamiento exterior, entra en esta desviación, cualquiera sea su eficacia material ²⁵.

²⁵ Desde que la Iglesia obtiene el poder político —dice Blanshard— corta en seguida a los otros grupos religiosos el minimum vital necesario. Pero Blanshard jamás ha señalado que dos gobiernos católicos —dos regiones estadísticamente de las más católicas del mundo: Irlanda y la provincia de Quebec— votan cada año amplios subsidios para las escuelas protestantes. En Holanda, donde podría haber muy pronto mayoría católica, «during a recent Congress of the Center of

La *organización burocrática y anónima de la caridad* comete el mismo error, no obstante su indiscutible rendimiento en el plano material.

La *agresividad* respecto a grupos no-católicos, empleada como medio (¡muy poderoso!) para amalgamar a los cristianos entre sí, va en el mismo sentido.

En general, *toda eficiencia a corto plazo*, obtenida a expensas de la única eficiencia que cuenta —un progreso de la Caridad de Cristo en los corazones de los hombres—, se revelará a la larga como un error y un fracaso.

En la educación cristiana, las aplicaciones de esta misma tendencia son evidentemente más modestas y menos llamativas. Existen, sin embargo. Cedemos a ellas cada vez que queremos despertar la libertad por la obligación, el amor por la amenaza, la simpatía por la composición egocéntrica, o el amor de Cristo por el desarrollo de *nuestra* influencia.

b) *Tendencia afectiva: rechazar las técnicas y las obras humanas para trabajar en un Reino puramente espiritual.*

A través de toda la historia del cristianismo pululan las sectas inspiradas por esta tendencia. Encratitas, maniqueos y cátaros de toda especie. Su fuerza reside en la esencia misma del sentimiento religioso primitivo: Dios está más allá y nuestros fines son escatológicos. ¿Qué vale todo lo que no sea eterno?

Su debilidad radica en no haber tenido en cuenta la doctrina de *Dios encarnado*, que introduce en el mundo un valor escatológico y devuelve a nuestras obras de hombres el germen de su dignidad perdida. Y es por esto que la Iglesia, maternal pero enérgicamente, condenó tranquilamente sus esfuerzos hacia el aislacionismo y los ghettos espirituales. El Reino no es de este mundo, es verdad, pero se descubre e irradia desde este mundo; empero —hay que insistir en ello— irradia sólo por

Political Education, non-Catholics were assured by Catholic authorities that a catholic majority would not present the slightest danger to the constitutional rights of others. The constitutional rights of freedom of belief, preaching, organization, education and teaching, and of social help will be maintained...» (*The Ensign*, Catholic English Canadian Magazine, sept. 16, 1950).

ciertas actitudes y ciertos medios que le son conformes. La muerte aceptada con amor y el sacrificio libremente consentido forman parte de esos medios. Y esta verdad, encarnada por el Verbo hecho carne, es la bofetada más terrible para nuestros sueños de eficiencia y nuestros planes de conquista.

Diga pues el educador al adolescente que él empleará sus energías y las técnicas adquiridas para el mayor bien de la Iglesia de Cristo y de sus hermanos; no vacile en desarrollar su personalidad y su riqueza humana. Pero dígame al mismo tiempo dónde están las verdaderas riquezas; dígame que un silencio es a veces más glorioso que una réplica injuriosa, una derrota por rehusarse a emplear medios no conformes a un ideal es siempre una brillante derrota, y dígame también que nadie sabe si algún día Cristo no volverá a vivir en la Iglesia, su Cuerpo Místico sobre la tierra, el ignominioso y aparente fracaso que El aceptó con amor en su cuerpo histórico.

c) *Equilibrio católico de las dos tendencias: valor de nuestras obras y sentido de la cruz.*

La teología católica del mérito se desarrolla dentro de una paradoja y de una antinomia. Pero la ortodoxia le marca sus jalones de una manera muy firme, muy tradicional y muy psicológica, cuando atribuye a nuestras obras —al mismo tiempo y sin contradecirse— un *valor* que las califica para la eternidad y una fundamental indignidad. «Si le chrétien vieillissant, si le saint lui-même, se retournant sur son passé... mesure l'exigüité, et même —conscient de l'anarchie qui règne toujours en lui— l'indignité de ses oeuvres, il doit nier le rapport des deux termes: du *phénomène* de ma vie, a la possession de l'absolu, pas de proportion. Mais sa négation porte exclusivement sur ces oeuvres en tant qu'elles trouvent en lui leur principe. Le mérite, quant à lui, n'est pas nié; on dit simplement qu'on ne le voit pas, mais on le croit... (D'ailleurs, si le message évangélique parlait de notre déchéance radicale et irrémédiable, nous aurions à nous mettre en garde, car ce langage ne serait qu'humain, trop humain; mais de l'entendre nous demander quelque espoir en nous-mêmes,

c'est cela qui nous rassure et nous fait penser qu'il vient de Dieu»²⁶.

Contrastando con el centro de la teología protestante, la esencia del mensaje católico estaría, a nuestro parecer, en *la rehabilitación de nuestras obras*. Aun en tanto que éstas provienen de nosotros, no van en sentido inverso del cielo. La religión católica es *sacramental* por esencia, y el fermento de gracia no viene a suprimir la masa, sino a introducirse en ella para hacerla fermentar. Y esta nota, que respeta y eleva nuestra dignidad de hombre y nuestras actividades de hombre, debe desempeñar un papel activo en nuestra educación.

El adolescente católico debe pues ser reconciliado, si ello es menester, con ciertas realidades cotidianas a veces mediores: la clase, la ciencia aplicada con sus pequeñeces, el oficio, la política, el matrimonio y la familia. Un buen maestro no se permitirá jamás una palabra irónica que desvalorice el cuerpo o la imaginación, los juegos o los deportes, la técnica o las instituciones sociales. Tampoco hablará del matrimonio en términos que sugieran que sólo el celibato de los religiosos o religiosas sería verdaderamente digno del porvenir espiritual de los mejores entre sus alumnos. Discernirá asimismo lo más pronto posible los trastornos funcionales, brotados de una falta de madurez afectiva, que pueden subtender comportamientos exteriormente religiosos: piedad amanerada, escrúpulos, deseo de vida religiosa sólo por temor del matrimonio y de los contactos carnales. No se trata de los *comportamientos*, sino de buscar su *significación* real para el porvenir, aun humano, de aquellos educandos. Debe el educador saber que una vida espiritual seria y profunda no puede elaborarse sino con gran dificultad a partir de un psiquismo deficiente o estancado en un estadio del desarrollo que el físico ya ha superado hace tiempo.

Por último, y esto nos parece capital, exigirá sin cesar de sí mismo y de los demás *una purificación gradual de los medios empleados* para ponerlos en concordancia cada vez más perfecta con el *fin* que los inspira.

San Ignacio decía que con algunas personas no había que

²⁶ Cf. L. Malevez, *Histoire et réalités dernières*, en *Ephem. theol. Lovanienses*, 1941, pp. 237-267, y 1942, pp. 47-90, especialmente p. 89.

pasar del temor de Dios, al darles los Ejercicios, porque no habían llegado *todavía* al nivel del amor puro. Pero no creemos que haya pensado jamás que unos Ejercicios dados en grupo mantengan a todo el grupo en el nivel del temor, por una especie de plan preconcebido y trazado una vez por todas. San Ignacio pedía simplemente que se tuvieran en cuenta las disposiciones actuales del ejercitante, pero esto era para conducirlo, *lo más pronto que la gracia lo hiciese posible*, hacia una mejor asimilación del nivel inmediatamente superior. Muchos educadores podrían aprender de San Ignacio.

El nivel superior... es el misterio de la Cruz, que viene a equilibrar dolorosamente el misterio de la vida sacramental y a hacerlo teológicamente posible. La ascensión de los valores humanos no la hace Cristo sino después de la Resurrección, más allá de la muerte libremente consentida.

El educador mostrará pues que el mensaje de confianza y de inserción, de valorización sobrenatural de nuestras tareas humanas, sólo se ilumina desde lo alto de una Cruz, presagio y etapa de una Resurrección; se elabora en el sacrificio y se consuma en la muerte aceptada con amor, en nuestra muerte unida a la de Cristo.

El adolescente poco comprende, de ordinario, el sentido del verdadero sacrificio. Admite fácilmente el esfuerzo penoso para llegar a un resultado, o la privación que forma el carácter, pero comprende poco el verdadero sacrificio, el sacrificio *puro*, cuyo valor no se halla en el resultado que obtiene exteriormente, sino en el amor que expresa, en la invisible realidad a que se une. (La importancia atribuida a las competiciones deportivas no ayuda —hemos de decirlo— a resolver esta cuestión). Y esto no se debe a que sea *moderno*, sino a que es adolescente. Pero hay que preparar los caminos para que *más tarde* llegue en el plano moral a ese espíritu de desinterés y de gratitud que forma parte del mensaje de Cristo.

Todas las potencias afectivas de un ser joven se rebelan —y ello es lo normal— cuando ve a Cristo omnipotente, rechazar en Getsemaní el empleo de la espada e ir libremente hacia la derrota social y la muerte brutal. Sabemos que sobre 25 alumnos de un colegio católico (de 15 a 20 años), sólo *cuatro* consideraron que la Cruz era el episodio donde Cristo se les pre-

sentaba como el más digno de ser amado. ¿Sería ésto una razón para dejar de poner en ellos el germen de una actitud cuyo alcance sólo más tarde comprenderán, y para disimularles que, sobre la Cruz, Dios ha condenado la pretensión de nuestros valores humanos (incluso la moralidad y las observancias religiosas) a ser valores últimos... «Heureux l'enfant qui peut emporter au sortir de l'école, avec son rêve d'amour, cette résistance secrète à ce sacrifice innoui et, cependant, l'idée que la perfection se trouve là»²⁷.

V. — LA CULPABILIDAD CRISTIANA

«Si bien no me remuerde la conciencia cosa alguna, no por ello estoy justificado, sino que el que ha de juzgarme es el Señor. Por lo tanto no juzguéis antes de tiempo, hasta que venga el Señor... y entonces cada cual recibirá de Dios la alabanza» (San Pablo, I Cor. IV, 4-5).

El papel enorme que desempeña *el sentimiento de culpabilidad* en la vida psicológica y religiosa del hombre no ha sido estudiado aún debidamente. Los psicólogos profesionales, con una mentalidad casi siempre materialista, se han detenido en las desviaciones y los complejos que engendra; el clero, intimidado, a veces les ha hecho el juego presentando la confesión casi únicamente como un medio para que el hombre *se libere* del sentimiento de culpabilidad. En realidad toda gran literatura religiosa concede amplio espacio a la culpabilidad y al arrepentimiento. De Toukaram a San Pablo, pasando por el Libro de Job y los Salmos, nos apercibimos de que la afectividad de culpabilidad es una de las grandes potencias naturales que unen al hombre con Dios. La gracia la orienta, la eleva y la Iglesia precisa su alcance final en la noción del *pecado*.

Dos desviaciones, aquí también, pueden intervenir: la una por defecto, reduciendo el pecado a una infracción legal; la otra por exceso, identificando el pecado con nuestra naturaleza

²⁷ Et. De Greeff, *Nos enfants et nous*, p. 164, 2e. edit., Casterman, Bruxelles, 1948.

que sería esencialmente mala. La primera alimenta una agresividad latente que se dirige ordinariamente contra «los otros»; la segunda desarrolla una ansiedad fundamental que puede acabar en angustia y desesperación.

a) *Tendencia racionalizante: separar desde ya los buenos y los malos, y dirigir contra «los de fuera» una severa agresividad.*

Esta tendencia consiste, en suma, en *anticipar el Juicio Final*: quiere hacer de la Iglesia sobre la tierra la Sociedad de los solos Elegidos. Fué el sueño de los Jansenistas. Y la historia de todas las estrecheces religiosas siempre reproduce en algo la de Port Royal: piedad temerosa, puritanismo, orgullo y caída.

Esta caída lamentable sólo es posible por una mutilación preñada de consecuencias, que consiste en reducir el pecado a no ser más que una desobediencia o una falta a la ley moral. Esta tendencia suscita una actitud de aislamiento para mejor conservarse «puro», un reflejo de miedo y de repliegue, una mentalidad de ghetto. Hay que crearse entonces *un pequeño mundo aislado y suficiente*: una ciencia católica, un partido católico, un humanismo católico, un cine católico y hasta (si fuera posible) modas católicas. Todas estas actividades pueden por lo demás ser excelentes, pero no si se las organiza en un espíritu de aislamiento, de repliegue y de suficiencia. Acaban entonces por crear una pretensión paralela a la del *laicismo*, tan gravemente condenado por los Sumos Pontífices. El laicista quiere relegar el cura a la sacristía y hacer todo lo demás sin él. Algunos católicos quisieran confinarse en su pequeño mundo cerrado, donde vivirían conforme a su condición de «elegidos», y hacer caso omiso de los demás, que serían fácilmente identificados con «los pecadores». Habría aquí dos suficiencias rivales, cada una de las cuales pretende prescindir de los demás, y es perfectamente condenable. La historia muestra que, para una comunidad cristiana, aislarse del mundo ambiente no es solamente traicionar su misión, sino autodestinar a la esclerosis y a la muerte, como esas plantas que alguien se

obstina en cultivar en un espacio demasiado estrecho y una tierra agotada.

El educador se pondrá pues en guardia contra esta tendencia, humana y demasiado humana, a censurar a «los otros» y a aislarse para conservarse puros. No insistirá exageradamente sobre la aptitud para juzgar a los hombres según este *único* criterio: ¿es católico o no-católico? No admitirá que se encierren allí dos clases de hombres *sin medida común* y sabrá reconocer —léase *subrayar*— las cualidades y virtudes naturales (ciencia, valor, desinterés) de algunos de los más grandes entre los no-católicos.

Y el educador obrará así porque *hay realmente* una común medida entre los no-católicos y nosotros (y aun hay más de una). Una medida común es que todos somos pecadores delante de Dios. Y aquí interviene la parte de verdad contenida en la segunda tendencia.

b) *Tendencia afectiva: sentimiento de culpabilidad y de solidaridad en el mal.*

El pecado, en su fondo, es oposición a la gracia de Dios. Es mucho más que una falta a la ley moral. Como la vida de los Santos lo atestigua, el pecador sólo se reconoce tal, plenamente, delante de Dios. Y existe una ligazón esencial entre el sentido de Dios y el sentido del pecado.

«Cette prise de conscience n'est donc pas seulement un moment essentiel au commencement de la vie religieuse; elle s'approfondit et s'étend à la mesure du progrès spirituel»²⁸. Por eso los Santos son tan caritativos con los pecados de los otros. Se saben y *se creen* (pues se trata aquí fundamentalmente de un Dogma, el del Pecado original) en comunión con el pecado común a toda la humanidad. Saben que su salvación es una redención que sólo se consuma en el último día y que *no tienen ningún derecho* a separar desde hoy el buen grano de la cizaña.

Esta disposición al sentimiento de culpabilidad, profunda-

²⁸ L. Beirnaert, *Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité*, Études Carmelitaines, Paris, 1949 (Trouble et péché), p. 33.

mente sentido, puede invadir exageradamente el campo de la conciencia. Puede tornarse angustia. Puede también expresarse en una teología desviada: se identifica entonces *la naturaleza* con *el mal*, y la conciencia de sí con el pecado. Tal es la línea de fuerza del pensamiento protestante, de Lutero a Karl Barth; es una hipertrofia de una realidad afectiva.

Creemos pues, siempre evitando las ansiedades y los escrúpulos, que nuestros educadores harían bien en educar la culpabilidad latente, tan viva en la conciencia de los adolescentes. Esto supone dos puntos de importancia primordial para su maduración afectiva y religiosa:

1.º Sería bueno orientar esta culpabilidad latente hacia objetos más variados que la vida sexual, sobre la cual —en nuestros días y en ciertos medios católicos— tiene tendencia a fijarse. En este terreno, el adolescente medio está muy fuertemente sensibilizado a la menor sugestión, y experimenta naturalmente en sí mismo una como molestia interior aun por desviaciones bastante leves. Pero si se trata de la injusticia, de la maledicencia o de la mentira (más o menos justificada por el fin perseguido), con tal que estas faltas queden en secreto su conciencia siente mucho menos culpabilidad interior. Sin duda hay allí una disposición innata de la cual la educación debiera sacar mejor partido.

2.º Ese sentimiento de culpabilidad pide asimismo desembocar no en una fobia pueril de transgresión de los artículos de un código, sino en el sentido profundo, viril y adulto de un misterio que sólo es comprendido y captado en el espejo de la santidad divina. La culpabilidad se vuelve ansiedad, escrúpulos o agresividad, respecto a otros o aun a sí mismo, sólo si no desemboca en el sentido católico del pecado.

c) Equilibrio católico de las dos tendencias: sentido del pecado delante de Dios y alegría de un perdón personal y comunitario.

El sentido católico del pecado no es el de un pecado filosófico (condenado por Alejandro VI), ni el de una falla en la armonía universal (a la manera de los griegos); no es únicamente el sentido de una infracción a un código objetivo. Es

ante todo el de haber sido *infiel al amor de una Persona*. Y en esta proposición se encierra toda la antinomia católica de la alegría cristiana, que es la de un perdón siempre otorgado en el Cristo Salvador y que jamás cesamos de hacer nuestro, laboriosamente, antes de la hora del Gran Reencuentro.

Se ha dicho que la experiencia del cristiano, y especialmente la de los santos, muestra que el reconocimiento emocional del yo-pecador delante de Dios es posible, y que lejos de llevar a una angustia paralizante es trascendida por una acción de gracias que es la fuente siempre viva de una alegría, de un equilibrio y de una actividad incomparables. Pues Aquél mismo ante quien se halla el pecador es misericordia y Amor que perdona en Jesucristo. El objeto-de-cólera sólo es tal en un primer momento, para ceder luego su lugar al objeto-de-perdón.

Vemos ahora cómo el educador católico *debe* levantarse contra esa «moral sin pecado» que imprudente e ingenuamente propugnan ciertos educadores y psicólogos modernos. Si sólo se trata de evitar una educación moral que lleve a la formación de un sentimiento neurótico de culpabilidad y a la proliferación de escrúpulos infantiles y ansiosos, está muy bien. Pero si se trata de privar a la conciencia humana de una de sus dimensiones más esenciales, si se trata de definirla como un ajuste y una adaptación a las reglas sociales y culturales de nuestro ambiente, si se trata, en una palabra, de privarla de esta alegría emocionada y arrepentida de saberse asumido y perdonado por un Amor más fuerte y más fiel que aquel de que nosotros somos capaces... entonces no podemos consentir en esta mutilación.

Y todavía es menester además que seamos dignos, en nuestra enseñanza, del mensaje de perdón cuyo temible misterio se nos ha confiado. No podemos, en particular, presentar *la confesión* como un procedimiento automático para ponernos en regla con un código legal. Debemos conservar su carácter principal: *una liberación propiamente religiosa, de una culpabilidad cuya misma profundidad sólo se reconoce ante Cristo muerto en la Cruz por todos los hombres*.

La muerte de Cristo no nos enseña, pues, solamente que estamos perdonados; nos enseña también la profundidad y la

solidaridad del mal de que seguimos participando, y del cual nos hacemos más y más conscientes con los años ²⁹.

Agreguemos por último que el sentimiento de culpabilidad, profundizado y coronado en la línea que la gran tradición católica ha indicado siempre, nos parece eminentemente apto para mantener en el hombre el sentido de *solidaridad* sobrenatural con los demás hombres, la indulgencia comprensiva y respetuosa que es un terreno especialmente preparado para la Caridad verdadera.

El adolescente educado en este ambiente jamás será un «fanático estrecho», vuelto agresivamente tan pronto contra los otros católicos, sus hermanos en la gracia, como contra los no-católicos, sus hermanos en el pecado y sus colaboradores en la historia del mundo rescatado. No reservará sus severidades y sus censuras para los otros, puesto que sabe que comparte con ellos, a igual título que el nacimiento, esta culpabilidad que nos une en Adán, que nos orienta hacia Cristo y que sólo dejaremos el día de la Resurrección.

Cuando sea hombre, se inquietará, a veces hasta la angustia, de la divina audacia con que pide a Dios que le perdone como *él*, rencoroso y mezquino, perdona a los que le han ofendido. Y luego, con los ojos fijos en el Señor Crucificado, superará su ansiedad y esperará del mismo Señor el secreto y la fuerza del perdón cristiano.

CONCLUSION

Si las antítesis que hemos desarrollado expresan, como creemos, auténticas tendencias fundadas en la naturaleza misma del hombre, una educación católica se esforzará siempre por equilibrar las unas por las otras y mantenerlas, bajo el control

²⁹ Para aplicaciones interesantes de esta culpabilidad colectiva, véase un artículo reciente del P. Roche, S. I., *Notre culpabilité de pêcheurs* (Nouvelle Revue Théologique, Louvain, Juillet, 1950). Una sola aplicación en forma de pregunta: en momentos en que millones de hombres van a morir *de hambre* a consecuencia de una mala repartición de las reservas mundiales (20 millones en China, 5 en la India), ¿es absolutamente exacto decir que no tenemos *ninguna* responsabilidad en el régimen «liberal» de la economía actual, del cual aprovecha cada día nuestra confortable existencia?

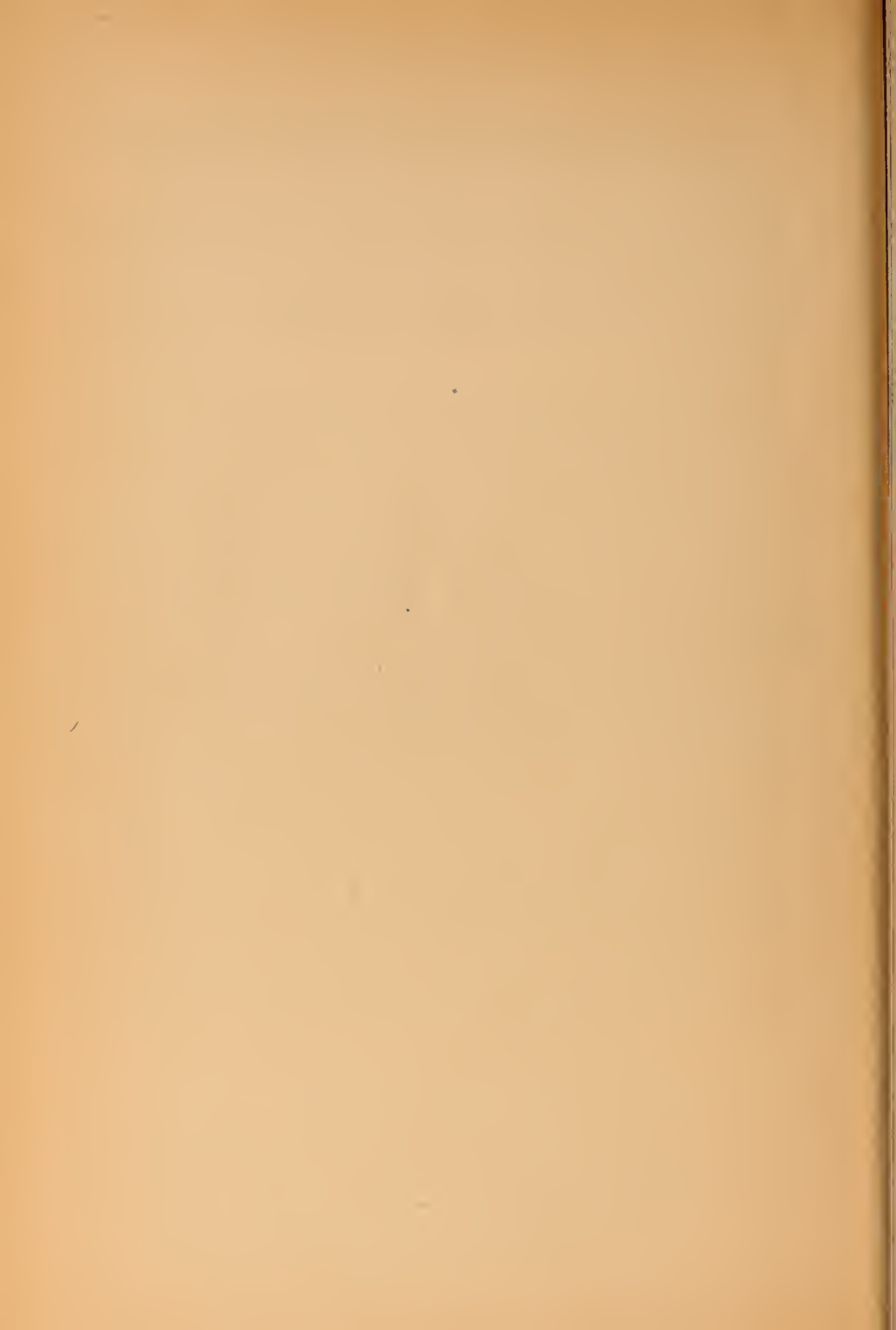
de la autoridad, en un *equilibrio dinámico*. No es una *solución* lo que así hemos propuesto, sino las líneas de fuerza de una tensión estimulante cuyo éxito y cuya integridad sólo la gracia los puede asegurar.

Hemos tratado de mostrar, apoyándonos en los valores cristianos fundamentales (Caridad, Fe, Esperanza, Sacramentos y Misterio de la Cruz) rigurosamente definidos en teología, cómo la educación cristiana debiera permitir al hombre acceder poco a poco a un uso pleno de su libertad e introducir en el mundo un amor divino.

La educación católica, especialmente en Estados Unidos, ha desarrollado prodigiosamente sus medios de acción, sus técnicas y sus métodos en el transcurso de los últimos años. Pero sería engañarse peligrosamente esperar un crecimiento del *amor* a Dios y del *amor* a los hombres si no se ha trabajado para acrecer, correlativamente, y para educarla, la *libertad* del hombre. Si esto se descuida, pronto se hallarían los católicos, en sus escuelas nuevas y en sus universidades modernas, todavía un poco más prisioneros, un poco más esclavos de la colectividad y un poco más solos que los otros...

Si nuestros métodos y nuestras técnicas, y la larga formación que se imponen nuestros educadores, no llegan a hacer al hombre un poco más *libre* y a suscitar en él aunque más no fuera un impulso de *amor*, no compensan ni una hora de trabajo.

Concluyamos deseando a los educadores católicos lo que la más reciente oración introducida en el Misal (30) nos pone en los labios a propósito de la Iglesia: «...ut, potenti moderatione directa, et incrementum *libertatis* accipiat et in *religionis integritate* subsistat».



Sociedad Internacional Francisco Suárez

Extractamos de una nota enviada por la ASOCIACION FRANCISCO SUAREZ (Rama española de la S. I. F. S.), los siguientes párrafos, que estimamos de interés general:

La Asamblea para dar vigor jurídico a los compromisos adquiridos colectiva y personalmente, desde el 31 de octubre de 1948, fecha de la formación de la Sociedad en Coímbra, tendrá lugar en Bilbao, del 5 al 9 de septiembre de este año.

El proyecto de los Estatutos de la SOCIEDAD INTERNACIONAL FRANCISCO SUAREZ ha sido publicado en las «Actas del IV Centenario», lo mismo que la relación de las vicisitudes del nacimiento de dicha Sociedad. Se había pensado primeramente en la conveniencia de fundar la SOCIEDAD INTERNACIONAL para acoplar después a ella las ramas o secciones nacionales.

Pero al recibir la Sección española el encargo de organizar la Asamblea constitutiva de la Sociedad se ha visto en la precisión de invertir el orden, a fin de poseer una personalidad jurídica que le permitiera coordinar sus actividades con los órganos del Estado, ya que los Ministerios españoles de Asuntos Exteriores, Educación y Justicia tenían determinado favorecer con su alto patrocinio a esta nueva Sociedad de carácter privado, como lo habían hecho generosamente con la Comisión Permanente del IV Centenario de Suárez. Las reformas que los presentes Estatutos hayan de experimentar, se discutirán en Bilbao una vez aprobados los Estatutos de la SOCIEDAD INTERNACIONAL FRANCISCO SUAREZ. Mientras tanto, esta Junta de Gobierno actuará conforme a los Estatutos provisionales, interpretándolos conforme al espíritu con que fueron redactados los artículos del Proyecto de Estatutos de la SOCIEDAD INTERNACIONAL, después de las conversaciones hispano-portuguesas celebradas el pasado año.

La razón de haberse acordado en dichas conversaciones la elección de la Universidad de Coímbra como sede de la SOCIEDAD INTERNACIONAL, fué el principio de continuidad establecido por la Naturaleza para la consolidación de sus obras. A la Universidad de Coímbra le corresponde la paternidad de la Asociación. Parece, pues, que a ella le corresponde su primera residencia, a no ser que motivos muy poderosos aconsejen a la Asamblea el cambio del domicilio. En virtud del mismo criterio el Excmo. Sr. Rector de la Universidad de Coímbra, Dr. José Maximino Morais de Correia, y después el Excmo. Sr. Vicerrector, Dr. D. Carlos Moreira, han presidido el nacimiento de la Asociación y dirigido las conversaciones hispano-portuguesas.

Por lo que respecta a la Sección española, en su primera reunión después del nombramiento de la Junta de Gobierno de la SOCIEDAD INTERNACIONAL, se procederá a la elección de su propia Junta particular, ante la cual informará esta Junta de Gobierno provisional sobre los trabajos realizados por la Sección española y la situación en que se halla.

Esta Junta ha determinado organizar, al mismo tiempo que la Asamblea constitutiva, una Exposición de libros. En ella se exhibirán ediciones de Suárez, escritos relativos al suarismo, los Mss. cotejados por el Dr. Deuringer, para editarlos, los tomos del Epistolario suareciano y otras obras extensas preparadas para la imprenta o en vías de publicación, como son dos volúmenes sobre materias teológico-jurídicas del R. P. Achútegui y del Sr. Pereña, con otro del Dr. Bartolomei, entre otros trabajos. Se expondrán asimismo Mss. suarecianos o postridentinos, que interesan a los estudiosos de Suárez, así como la edición crítica de la Concordia de Molina, patrocinada por la Comisión Permanente del IV Centenario.

Simultáneamente a las labores generales de la Asamblea se organizarán reuniones particulares con intento de coordinar por especialidades las tareas futuras de la SOCIEDAD INTERNACIONAL. Con esta ocasión se invita a los señores socios a inscribirse en alguno de los grupos siguientes:

- Sección de Estudios Biográficos y Editoriales.
- Sección de Filosofía sistemática.
- Sección Histórica de Influencias Filosóficas.
- Sección Dogmática de la primera parte de la Suma.
- Sección de Deontología General.
- Sección de Filosofía del Derecho.
- Sección de Derecho Público de la Iglesia.
- Sección de Derecho Internacional.
- Sección «De religione».
- Sección dogmática de la tercera parte de la Suma.
- Sección de Archivos y Bibliotecas.

Finalmente, esta Junta debe poner en conocimiento de los señores Socios que, además de los nombres que figuran en los apéndices del segundo tomo de las Actas, se han inscrito como Miembros de la Asociación, por parte de la Sección Portuguesa, el Excmo. Sr. Ministro de Justicia de Portugal, Prof. Dr. Manuel Gonçalves Cavaleiro de Ferreira. Por la Sección Española, el Excelentísimo Sr. D. Juan Pablo Lojendio, Director de Relaciones Culturales; el Excmo. Sr. D. José Yanguas Messia, Catedrático de la Universidad Central, Vicepresidente de la Asociación Francisco de Vitoria y de la Asociación Internacional Vitoria-Suárez, Presidente del Congreso Hispano-Luso-Americano; los RR. PP. Miguel Nicoláu, Jesús Muñoz Vizcaíno y José Alejandro Martínez, Profesores de Filosofía y Teología y autores de numerosos trabajos suarecianos en el IV Centenario. Aun no podemos dar los nombres de otros escritores y publicistas de diversos países europeos y americanos que se han interesado vivamente por la SOCIEDAD INTERNACIONAL FRANCISCO SUAREZ y por su relieve en el mundo científico gozan de títulos para ser considerados como Miembros de la Asociación.

La correspondencia puede dirigirse al Secretario de la Asociación Francisco Suárez, Monte Esquina, 2.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ZARAGÜETA, JUAN, *Filosofía y Vida*. I. La Vida mental, Instituto Luis Vives de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1950.

La presente obra aborda los temas de la filosofía en una forma original, que expone el autor claramente en su breve preámbulo. «Centrada tradicionalmente en torno al ser en general y a los seres no vivientes y vivientes, culminantes en el Ser Absoluto, la filosofía vino a girar desde la Edad Moderna en torno al conocer, como vía conducente al ser en cuestión. Hoy es frecuente darle un sentido vital, y cabalmente tal es mi punto de vista favorito, ya que no exclusivo de los anteriores, puesto que todo ser y todo conocer se nos da en el ámbito de nuestra vida personal. Tomar ésta como punto de partida de la tarea filosófica es perfectamente lícito y hasta tiene sus ventajas desde el punto de vista crítico. La crítica, en efecto, es tanto más radical, y por ende más perfecta, cuanto menos supuestos contenga, y nada más íntimo y menos dudoso para cada uno de nosotros que su propia vida». Sobre esta base Zaragüeta piensa estudiar el conjunto de los problemas filosóficos según el siguiente plan:

Primero se impone ante todo una descripción de la vida mental, previa una reflexión sobre ella. La actual fenomenología tiene en este aspecto, según Zaragüeta, un mérito indiscutible. «Si los filósofos se aplicaran antes de entrar en sus polémicas, a ponerse de acuerdo sobre las realidades vitales a que afectan, seguramente se reduciría notablemente el área de tales discusiones, tan a menudo derivadas de una deficiente concepción y de una confusa terminología». Después de la descripción de nuestra vida mental, debe seguir el planteamiento de los problemas que de ella surgen y de los métodos conducentes a su solución. Finalmente la tercera y última parte de la filosofía debería dedicarse a la solución adecuada de tales problemas, solución que debe hallarse, ya que ésta es la meta de la filosofía.

De estos tres planos de la filosofía, el presente volumen está dedicado al primero, y comprende, de acuerdo con esta finalidad, una minuciosa descripción de nuestra vida mental. El trabajo esencialmente descriptivo ha sido realizado por el doctor Zaragüeta con sutileza y amplitud analíticas. Es sin duda un esfuerzo felizmente coronado por los resultados, para reunir y sistematizar nuestras experiencias de la vida mental en todos sus órdenes. La vida individual y social cristalizan en nuestra actividad mental.

De la amplitud con que el autor trata el objeto propio de este volumen da razón la enumeración casi exhaustiva de los diversos objetos propios de

la vida mental y de las formas y funciones de ella. Estudia en la primera parte la vida individual, tanto en lo que se refiere a los objetos vividos como a la actividad con que se viven y a las características del sujeto viviente. Estos tres aspectos son también estudiados en la segunda parte dedicada a la vida social. Esta segunda parte nos parece de un valor más original, y analiza aspectos comúnmente menos estudiados, como por ejemplo la penetración psico-social, la influencia social y la relación jurídica; la actividad social en su ejercicio, tanto puramente social como jurídico; la actividad pura en su aspecto social: división e integración social del trabajo; espontaneidad y voluntad social: la voluntad social bajo la motivación substantiva (voluntad de coordinación, de subordinación y mixta), la voluntad social bajo la motivación adjetiva; la insinceridad en la voluntad social y la heterogeneidad de motivos en la misma. El estudio del sujeto social presenta también temas de interés original, como el de las relaciones interindividuales y sociales. Una tercera parte nos ofrece la síntesis final de este análisis o descripción de la vida humana mental. El proceso sintético de la vida mental y sus categorías.

El carácter puramente descriptivo de la obra creemos que está cumplido con riqueza de contenido y precisión en los análisis. Deseamos subrayar el mérito principal que a nuestro juicio tiene este primer volumen de la obra del doctor Zaragüeta. Se ha situado en el plano que podríamos llamar —y él mismo acepta en el Prólogo la denominación— «fenomenológico». La palabra «fenomenológico» pone en guardia a los amantes de la metafísica tradicional, porque la fenomenología parece haberse mantenido por principio en el plano de la pura apariencia mental y de esta manera conduciría a una posición idealista. En realidad la metafísica de Husserl vició, según creemos, el método fenomenológico, dándole, no por razón de su método, sino por presupuestos metafísicos del mismo Husserl, un contenido de sabor idealista. De ahí sin duda la prevención de muchos contra la fenomenología, que creen necesariamente ligada a un cierto idealismo, e incapaz de llegar a lo absoluto ontológico. La obra del doctor Zaragüeta es una prueba de que esta prevención de ciertos escolásticos no tiene fundamento.

El método fenomenológico en cuanto tal dice descripción de la realidad, tal como se nos aparece. Este «tal como se nos aparece» no ha de viciar el contenido objetivo de nuestra experiencia, a no ser que tal vicio se atribuya sistemáticamente a todo conocimiento humano. Nuestros conocimientos nos ponen en contacto con realidades, y el análisis de estas realidades que el conocimiento nos da, por así decirlo, en bruto, es precisamente la función de la fenomenología: descripción de la realidad tal como se nos aparece, con prescindencia de presupuestos sistemáticos. Creemos que esta obra confirma el valor de la fenomenología cuando se la aplica bien, y además demuestra una vez más que precisamente el mérito de la fenomenología, su originalidad y su mayor acierto, ha sido el elevar a método el análisis de la realidad. Esto nos parece condición necesaria para que el sistema no pierda contacto con el ser. Creemos por ello acertado el método del doctor Zaragüeta de hacer preceder este análisis extenso y minucioso de las realidades vitales antes de plantear los problemas que de ellas surgen y, por supuesto, las soluciones que deben

darse y el sistema de conocimientos que de ello resulte. En esta forma el sistema brota de la realidad, y no se proyecta hacia la realidad con peligro de apriorismos.

Un ejemplo claro de este contacto del análisis con la realidad, análisis que a veces toca los mismos planos metafísicos, cuando el objeto es precisamente la experiencia vital misma, puede hallarse en el artículo dedicado al estudio de las funciones psicológicas cognoscitivas. Los análisis del conocimiento, como conciencia del ser; de los problemas de immanencia y trascendencia con que se nos presenta, su tendencia hacia la ulterioridad física, social y metafísica; la trascendencia ideal de necesidad y contingencia, la trascendencia de Dios, etc., no solamente son por sí mismos una descripción ceñida a la realidad propia de nuestra actividad cognoscitiva, sino que nos presentan ya de tal manera disecado el proceso del conocimiento y sus relaciones al objeto, que no sólo nos dejan prever un planteo de los problemas del orden del ser y del conocer, sino que están señalándonos la solución que al problema del conocimiento corresponde, entre los diversos sistemas metafísicos: idealismo, realismo exagerado, realismo moderado. El problema crítico del conocimiento casi desaparece después de estos análisis.

Esta creemos que es la mejor recomendación de la obra y del sistema.

ISMAEL QUILES, S. I.

SIWEK, PAUL, *The Philosophy of Evil*. The Ronald Press Company, New York, 1951. 20 x 13,5; 226 p.

Invitado en 1945 a pronunciar en Fordham University algunas conferencias sobre *el problema del mal* —título éste de la conocida obra que publicara en francés hace algunos años, y que hemos tenido el honor de traducir al castellano— el P. Siwek repensó aquellos temas, añadiéndoles complementos y precisiones, agregando nuevos capítulos y suprimiendo alguno. Y el resultado de esta labor es lo que nos presenta en esta nueva obra, con una variante en el título, que ahora es *La filosofía del mal*.

Comparando esta nueva obra con la ya conocida, hallamos una importante mejora al referirse a la *naturaleza del mal* entre los antiguos: se ha ampliado muchísimo la información a este respecto, con textos de Meliso, Heráclito y otros presocráticos y una más amplia exposición de Platón, completada con abundantes datos sobre las escuelas filosóficas posteriores.

El capítulo relativo al «Mal, como privación del ser» se ha enriquecido con una muy oportuna referencia final a la Teoría de los Valores. Asimismo en el capítulo relativo al Mal en el mundo orgánico notamos nuevas páginas sobre la teoría mecanicista de la vida, considerada no sólo en la antigua expresión cartesiana sino en sus modernos sostenedores, como Julius Schultzs, de quien se hace una exposición muy detallada. Interesante es también en ese capítulo una precisión sobre el sentido que en la escolástica tiene la «inmutabilidad» de las esencias.

Totalmente rehecho, y casi triplicado, con sus amplias referencias al psico-vitalismo y a las teorías de lo inconsciente, aparece el capítulo dedicado al mal ontológico (por «mal ontológico» entiende aquí el P. Siwek el mal que no es moral ni espiritual, el mal puramente físico en los seres desprovistos de conciencia, como son los vegetales). Se han conservado, en cambio, casi sin variaciones los capítulos referentes al Mal en el dominio de la sensación, y al Mal en la vida del hombre. Y el antiguo extenso capítulo dedicado a la *finalidad del mal*, conservado casi idéntico en su texto, se ha convertido aquí en una Parte II con ese título general, subdividida en una Introducción y cuatro capítulos: Finalidad del mal en el reino vegetal; Finalidad del mal en el reino animal; Finalidad del mal en los dominios del hombre, y Jerarquía del ser, jerarquía del mal, habiéndose suprimido en este último un párrafo que subrayaba la hondura de la diferencia entre el dolor animal y el dolor humano.

Y aquí termina el paralelismo entre esta nueva obra y la anterior. Pues no ha sido incluido en ésta el capítulo sobre *Dios y el mal*, que cerraba la anterior, y ocupan su lugar *dos capítulos totalmente nuevos*, dedicados el uno al *Pesimismo* y el otro al *Optimismo*. En el primero, sumamente extenso, después de historiar las manifestaciones pesimistas en las doctrinas orientales y en la filosofía de los griegos, con abundancia de citas, hasta llegar así a su «sistematización» en los filósofos modernos (rechaza aquí el P. Siwek la opinión de E. von Hartmann, que ve en Kant al «padre del pesimismo») nos da el autor una extensa y amena exposición de las doctrinas de Schopenhauer, construida casi exclusivamente en base a numerosísimas citas del propio filósofo e iluminada por abundantes rasgos biográficos que dejan la convicción de que buena parte de su pesimismo filosófico lo debía Schopenhauer a su psicología no del todo normal. Expone luego el pesimismo de von Hartmann, así como la posición de éste y de Schopenhauer frente al dolor y a la muerte. Es un capítulo en que se une a la sólida información filosófica una notable amenidad y variedad de estilo, que hace pensar haya sido quizá en su primera redacción una conferencia para público no especializado. Con las mismas características de precisión y claridad en la exposición de las teorías —creemos que tendría mucho éxito el P. Siwek si escribiese una Historia de la Filosofía— en el capítulo dedicado al *Optimismo* da cuenta de Leibniz y Malebranche, para cerrar el libro con dos páginas que exponen y propugnan el «optimismo relativo y moderado», que «permite a los individuos mejorar, dentro de ciertos límites y por sus propios esfuerzos, el mundo en que viven»... «Limitando nuestra consideración al hombre, hemos visto que todo en el mundo, sin excepción ninguna, aun las cosas más atroces, aun la misma muerte, pueden contribuir a su bien. Nada hay en el mundo que sea absoluta e irremediablemente malo para el hombre. En esto consiste la grandeza de su libre albedrío, que hace del hombre el creador de su propio destino».

La presentación material del libro, en letra clara y buen papel, con correctísima disposición tipográfica, se completa dignamente con la elegante, sobria y sólida encuadernación en tela que es frecuente en los libros de las editoriales sajonas.

SAPIENTIA

Revista Tomista de Filosofía
(TRIMESTRAL)

Director: OCTAVIO N. DERISI

Trabajos monográficos, textos, comentarios y bibliografía. Colaboran los mejores tomistas del país y del extranjero

SUSCRIPCION ANUAL: \$ 30.—

NUMERO SUELTO: \$ 8.—

Dirección:

Seminario Mayor «San José»
24 entre 65 y 66
(República Argentina)

LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VIAMONTE 525 - BUENOS AIRES

T. E. 31 - 2359



*Solicite nuestras listas de novedades
de filosofía y teología, en castellano,
francés, griego y latín*

Excelente surtido de artículos
de Papelería

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION
E INFORMACION FILOSOFICA

Secretario de Redacción: *P. Ramón Ceñal, S. I.*, Pablo Aranda, 3, Madrid (6)

Administración: *Ediciones FAX* - Zurbano 80 - Apartado 8001, Madrid

Centro de suscripciones para América:

Editorial POBLET, Córdoba 844, Buenos Aires
(para Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile)

ESTUDIOS

REVISTA TRIMESTRAL DE LETRAS Y CIENCIAS

*Fundada en 1911 por el P. Vicente Gambón
y dirigida por la Academia Literaria del Plata*

Suscripción anual \$ 20.— Número suelto \$ 5.—

Redacción y Administración: CALLAO 542 - Buenos Aires

YA ESTA EN VENTA

la primera versión castellana de la

SUMA CONTRA LOS GENTILES

de
SANTO TOMAS DE AQUINO

Traducción de
MARÍA MERCEDES BERGADÁ

Introducción y notas de
ISMAEL QUILES, S. I.



CLUB DE LECTORES

Aristocracia en Libros

RIVADAVIA 536

T. E. 34 - 6521

BUENOS AIRES



T a m b i é n :

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO

por

ROGER VERNEAUX

Este libro se terminó de imprimir el 12
de noviembre de 1951, en los Tall. Gráf.
"Verdad" Senillosa 1535, Buenos Aires.

Número suelto... \$ 8.-

Suscripción anual ,, 30.-

En el exterior . . 3 doll.

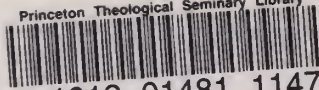
Pedidos y pagos:

Administración:

HIPÓLITO YRIGOYEN 2005, BUENOS AIRES

T. E. 48 - 7051

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1147

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY.

